

علاقة صفات الله تعالى بذاته

الطبعة الأولى ١٩٨٠م = ١٤٠٠هـ
الطبعة الثانية ١٩٨٩م = ١٤٠٩هـ
الطبعة الثالثة ٢٠١٠م = ١٤٣١هـ

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٩/٩/٤٠٩١)

٢٤٢
الكردي، راجح عبد الحميد
علاقة صفات الله تعالى بذاته/ راجح عبد الحميد الكردي_ عمان: دار المأمون، ٢٠٠٩ .
(٢٢٤) ص. (من قضايا العقيدة في الفكر الإسلامي؛ ١)
ر.أ: (٢٠٠٩/٩/٤٠٩١).
الواصفات: /الله//الأسماء الحسنى//الإيمان بالله/

- أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.



دار المأمون للنشر والتوزيع
العبدلي - عمارة جوهرة القدس
تلفاكس: ٤٦٤٥٧٥٧
ص.ب: ٩٢٧٨٠٢ عمان ١١١٩٠ الأردن
E- mail: daralmamoun@maktoob.com

من قضايا العقيدة
في الفكر الإسلامي
(١)

علاقة
صفات الله تعالى
بذاته

الدكتور راجح عبد الحميد الكردي

أستاذ العقيدة والفلسفة والدعوة في كلية الشريعة
الجامعة الأردنية — عمان

طبعة ثالثة
مزيدة ومنقحة



دار المأمون للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله الذي بنِعَمِه تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير خلق الله وخاتم أنبيائه محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه، أنوار الهدى ومصابيح الدّجى، وبعد،

فأكتب هذه المقدمة لكتاب كان باكورة توقّدي الذهني، وانشغالي الفكري في قضايا العقائد، بعد أربع وثلاثين سنة من تأليفه، وكنت أظن يومذاك أن هذا الكتاب لصعوبة القضية التي طرحها سوف لا يتداوله إلا الخاصة من الباحثين، ورغم وعورة مسلك البحث في هذه القضية الوعرة التي تتناولها إلا أنني وجدت تداولاً مقبولاً له على مستوى الدراسات الجامعية وخصوصاً في الدراسات العليا، وشجعني على إعادة طباعته زملاء في التخصص لتقريب مسألة الصفات وتأصيلها، ووضعها في المكان المناسب لها بين الدراسات العقدية والكلامية والفلسفية. وبعد قراءته وإعادة تنقيحه ورجع النظر في تفاصيله وجدتني مُقرّاً لمنهجيته وموافقاً على أسلوب طرحه، ومؤكّداً على ضرورة بحث قضايا الاعتقاد رغم وعورتها وجدليّتها، تأصيلاً للدراسات الكلامية، وتقويماً لها، وفق خط بعيد عن التعصّب المذهبي، والنزعة الفِرقية، والمدرسية حتى داخل مدارس أهل السنة والجماعة من سلفية لأؤكد أن الإيمان وقضاياه، وأسماء الله تعالى وصفاته، بل ومعرفته بأسمائه الحسنى وصفاته العليا هي عقيدة أرادها الله تعالى للبشر كافة وهي محفوظة في كتابه الكريم ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ وهي قبل خلاف المذاهب والمدارس وبعده، ولذا فلا يقف بنا التعصب المدرسي لنحجر التفكير فيها على مرحلة زمنيّة

مهما قدّرنا تلك الفترة واحترمنا علماءها، فـديننا عـالمي يتجـاوز الزمـان والمكـان، ويُقدر للعلماء جهودهم، ولكننا لا نقدس مقولاتهم، فنحن نعبد الله بكتابـه وسـنة نبيه، ونعرف الله بآياته وهدى رسوله، وفهم البشر يجب أن يجمعنا ولا يباعد بيننـا، ويقربنا إلى الله ولا يبعدنا عن معرفته واستشعار رقابته، فـإن فـرض علينـا الزمـان والمكان لغة أو مفاهيم تقرب الدين إلى الناس، فلا نقـف عنـد مقولاتنـا وعباراتنـا لنجعل منها ديناً ونصّاً بديلاً لنصوص الكتـاب والسـنة، ولا يصـح أن نجعـل مـن عباراتنا لتقريب الفهم أو تقرير التنزيه نصوصاً يحاكم بعضنا بعضاً إليها، فنصـوص الكتاب والسنة هي الحاكمة على كل قـول بشـري، وهـي الحكـم والمرجـع. أعـود لأقرر أن هذا الكتاب كما وجدته في بداية حياتي العلميـة مُعبّـراً عـن روح باحـث غير متعصب قبل أربعة وثلاثين عاماً، وبعد أن صـقلتني تجربـة البحـث والتـدريس أجده متوافقاً مع دعوتي لتأصيل قضايا الاعتقاد وفـق مـا أدعـو إليـه مـن احـترام علمائنا من سلف وخلف دون التعصب لآرائهم، وما أكرر الدعوة إليه من "عقيدتنا قبل الخلاف تأصيلاً من الكتاب والسنة، وبعد الخـلاف احترامـاً لعلمائنـا ومعرفـة آرائهم لأزمانهم ومدى الإفادة منها لأزماننا" مع دعوتي للباحثين في مجـال العقائـد، أن نتجاوز التعصب للمذهب والمدرسة، دون أن ينكر بعضـناً علـى بعـض راحتـه لمـذهب إسـلامي أو مدرسـة كلاميـة، دون أن نـدخل في تمزيـق الأمـة باحتكـار الصواب، والتعصب لأقوال الرجال، فكل أحد يؤخذ منه ويرد إلا المعصـوم عليـه الصلاة والسلام. لنمكن لرسالتنا من الانتشار في العالم، ولنعيد إليهـا جـذوة النـور الهادي، والدعوة لرسالة الرحمة للعالمين في ظل ظروف عالمية وإقليمية لم تكن في يوم من أيامها أحوج إلى الإسلام من هذه الأيام التي تعيشها. والبشرية محتاجة إلى هداية التوحيد بروح التوحيد في كتاب الله وسنة نبيّه، وليست محتاجة إلى خلافاتنا لنحسم المعركة في قضايا جدليّة، لم تحسمها عصور أزهى من عصورنا، وفيهـا علمـاء أعلـم

منا وأتقى، مقرّين أن الاختلاف في الآراء سنة من سنن الله في خلقه، وآيات من آيات عظمته ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾.

قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِىۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾.

وصلِّ اللهم على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم

وكتبه راجح عبد الحميد كردي
صويلح/الأردن
٢٧/رجب/١٤٣٠هـ
٢٠/تموز/٢٠٠٩م.





مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا؛ من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الذي له الأسماء الحسنى، والذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله ربه لإرساء قواعد الاعتقاد الصحيحة الواضحة، وتبديد ظلمات عقائد الجاهلية وتصوراتها، من أجل إسعاف هذا الإنسان بتفسير رباني للكون والإنسان والحياة، وبيان مركزه في هذا الكون، ووظيفته في هذه الأرض، وعلاقته بربه، فعليه وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه أفضل الصلاة وأتم التسليم وبعد؛

فإن صلاح البشرية في واقعها بمختلف مجالاته في صلاح اعتقادها، وفسادها في فساد هذا الاعتقاد، وتشوهه، وقد جاء هذا الدين والبشرية تعيش مشوهة الاعتقاد منحرفة السلوك، فكانت رحمة الله بأن أفصح في أول آيات نزلت على رسوله ﷺ عن أهم مُقوِّم من مقومات الاعتقاد الذي ضلت البشرية في تصوره، وهو مقوم علاقته سبحانه بالكون، والإنسان مركزه، هذه العلاقة المتمثلة في الربوبية والخالقية، والألوهية للرب سبحانه، والعبودية من الإنسان؛ فالله هو الرب الخالق وهو أولى من يتوجه إليه الإنسان ليتعلم منه ويعرف حقيقة نفسه وما يصلحه. قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق].

ثم أكرم الله هذا الإنسان بتصور واضح عن الألوهية وعن أسماء الله تعالى وصفاته، بما يكفل لهذا الإنسان استشعار عظمة الخالق سبحانه؛ بما يلزم فطرته من علم يدفعها لعبادة الله وحده لا شريك له، بعيداً عن التعقيد لهذه الفطرة وبأسلوب يُربيها، فهي فطرة الله، والدين منهج الله، وهو سبحانه العليم بما ينفعها ويهديها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

وقد تربى المجتمع المسلم الأول على يدي رسول الله ﷺ مُتسلِّحاً بوحدة المصدر في التربية، وبوحدة المنهج كذلك، إلى أن توسعت الرقعة الإسلامية بعد دخول كثير من الأمم والشعوب في دين الله، وقد كانت هذه الشعوب تحمل عقائد وثقافات؛ بعضها إنساني فلسفي، وبعضها الآخر ديني، ولكنه متأثر بالثقافات الإنسانية والفلسفات البشرية، حتى أن الفكر الفلسفي نفسه كان مصبوغاً كذلك بصبغة دينية، إذ هو ثمرة لجهد عقلي توفيقي سابق بين الدين والفلسفة.

ولما اطلع المسلمون على هذا الفكر، وجدوا قضايا عقدية مطروحة تدور حولها أبحاث عقلية، وجهود من الشرح والتوفيق، فنشأت بعض المشاكل من اشتغال بعضهم بهذا الفكر إما لخدمة الدين في تصور بعضٍ، وإما للرد على هذا الفكر الوافد في تصور بعضٍ آخر.

وتمثل القضية التي نعالجها في هذا الكتاب إحدى هذه القضايا التي دار حولها الجدل بين مدارس فكرية في الحياة الإسلامية، وهي قضية علاقة صفات الله تعالى بذاته.

وتنبع أهمية هذه القضية من أنها:

أولاً: تعالج تميّز عرض القرآن لها، وفقاً لأهدافه من ربط حقيقة العبودية بحقيقة الألوهية ـ ذاتاً وصفاتٍ ـ، وذلك بتزويد الإنسان بتفسير هذه الحقائق الكبرى اللازمة له، كي يتعامل معها وينظم حياته وفقاً لمقتضياتها. ولكن هذه

القضية لم تخلُ بعد ذلك من محاولات عقلية لشرحها، وبيانها، والتوفيق بين التصور الديني والتصور الفلسفي لها، بشكل جعل من هذه القضية مشكلة تحتاج إلى بحث.

ثانياً: هذه القضية ليست قضية فلسفية وبمعزل عن النص القرآني، والحديث النبوي؛ لأنها وجدت في ظل مجتمع إسلامي كان النص الديني هو الأساس الأول في حياته وتفكيره، بل هو المميز الأساسي لشخصيته.

ثالثاً: والجانب الإلهي من تفكير هذا المجتمع؛ من المفروض أن ينبع من الكتاب والسنة ويعمل بمنهجهما. ولكن دخول الفكر الوافد، واطلاع المفكرين المسلمين عليه، ومحاولة التوفيق بينه وبين الدين، أخرج لنا فكراً جديداً يغلب عليه طابع الترف العقلي، وسبّب انحرافاً واتجاهاً غريباً عن التصور الإسلامي الأصيل، وكانت هذه القضية إحدى القضايا التي تأثرت بهذا الوضع الفكري للأمة، بل وانفردت بوفرة الآراء وعمق التفكير مما ساعد في ظهور المدارس الإسلامية الفكرية المختلفة.

رابعاً: هذا كله يجعل الحاجة ماسة لبيان جذور هذه القضية – علاقة صفات الله تعالى بذاته – للحكم على مدى انضباط العقلية الإسلامية بالمنهج الإسلامي، في بيان جانب مهم من جوانب الفكر الديني، بل والحكم على الأصيل من الدخيل، في فكر المدارس الإسلامية المختلفة، التي مثلت دوراً كبيراً على المسرح الفكري، وما زالت ممكنة التأثير على العقلية الإسلامية، في أي فرصة تعود فيها الحياة الفكرية الإسلامية إلى النشاط.

وسنحاول أن يكون هذا البحث دراسة موضوعية لآراء المفكرين المسلمين مع الحرص على الدقة في عرض مذاهبهم مما يتيسر من مذهب كل مدرسة، مع الحيْدة والبعد على ردود الفعل في مناقشة الآراء، ومع محاولةٍ للتأصيل، ونقد الدخيل من

أجل تزويد المسلم المعاصر بمنهج البحث السليم، والمساهمة في إرجاعه إلى فهم قضايا عقيدته من التصور الإسلامي الصافي مصدراً ومنهجاً.

والله من وراء القصد،

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلّم

راجح الكردي

١٣٩٩/١١/٢٨هـ

١٩٧٩/١٠/١٥م

باب تمهيدي
البحث عن الحق مهمة فطرية للإنسانية السّويّة

خلق الله سبحانه وتعالى هذا الإنسان، وحمّله أمانة الخلافة فيها، بما كرمه به من عناصر واستعدادات، تكفل له الحركة المتناسقة مع موكب الوجود العظيم، بما فيه من عناصر. وأودع فيه العقل كأهم وسيلة للبحث وتلقي الحقائق ومواجهتها، وجعل له حرية التفكير كمقوم أساسي لإثبات إنسانيته. ولحكمة ما زود الله تعالى الإنسان بحرية الإرادة في التفكير والاختيار، فكان لهذا الإنسان كلما بعد به العهد عن عهود اليقين والأنبياء، أن يواجه هذا الوجود الفسيح، وجوده، ووجود الكون، ووجود الحياة، وما في هذا الكون والحياة من متغيرات مما يجعل السؤال مطروحاً على نفسه من أين؟ وإلى أين؟ وما السر؟ ويبدأ الإنسان في البحث، ويختلف مع نفسه ومع غيره في الإجابة على الأسئلة المطروحة.

ويسعفنا تاريخ الأديان، وتاريخ الفلسفة، في مختلف العصور بشتى التفسيرات والتصورات الإنسانية الباحثة عن الحق، الذي يقف وراء هذا الوجود الفسيح؛ فنجد أناسا يُغلّبون التفسير المادي على التفسير العقلي، وآخرين يصارعون هذا الاتجاه، كما نجد أناساً يقولون بالوحدة وآخرين يقولون بالتعدد. وقد يكون من هؤلاء القائلين بالتعدد من ضل تفسير الوحدة وتصورها: فهؤلاء الهنود مثلاً أصبح الآلهة المسيطرون على الوجود في تصورهم ثلاثة، يمثل كل واحد منهم سراً يفسر ظاهرة من ظواهر الوجود؛ «فبراهما هو الإله الخالق الذي من يديه تخرج المخلوقات جميعاً، وأما فشنو فهو الحافظ الذي يقوم على حفظ المخلوقات التي تصدر عن براهما، وأما شيفا فهو المدمر الذي يُفني المخلوقات»[(١)].

(١) عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً. ط٢ دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١، ص٨٢.

كما أنه لم يخل تـاريخ الأديـان مـن محـاولات لتأكيـد **وحـدة الله**، في مجـالات التفكير الفلسفي، وإن كان ينقصها الشمول والوضوح.

وأجد ظاهرة عامة يقول بها كثير من مـؤرخي الأديـان، وهـي محاولـة تفسـير البحث عن الحقيقة الكـبرى في أصـل الوجـود، فيـذهبون إلى مـا يُفهـم أن العقـل الإنساني بدأ في مرحلة بدائية طفولية، لا يفسر ما حوله إلا تفسيراً مادياً، ثم انتقل إلى فكرة التعدد نظراً لما يحيط به من الظواهر المتعددة الـتي بعضـها يخيفـه، وبعضـها الآخر يؤنسه، وقد لا يستطيع ردها إلى وحدة، فيجمع بينها في اعتقـاد التعـدد، ثـم يتدرج إلى الرقي فيصل إلى التوحيد.

وحقيقة الأمر أن هذا الاتجاه التطوري قديماً وحديثاً، يخالف مبدأ وجـود هـذا الإنسان وما طلب منه منذ أن وجد؛ فالوجود هو الوجود، والإنسان كجزء من هذا الوجود هو هو، لم يتغير ولم يتبـدل، وكـل المـتغيرات في حركـات عناصـر الوجـود وعلاقاته لا تبدل من كيان هذا الإنسان.

وبالتالي فيمكن أن نفسر ما نجده من حصيلة التفكير الإنسـاني عمومـاً، سـواء أكان دينياً أم فلسفياً مجرداً بأنه ليس إلا محاولة للتعبير عن الحقيقة الكبرى التي يبحث عنها هذا الإنسان، بعقله ووجدانه وحدسه وشعوره الواحد، منذ أن خلقه الله.

ولعل من يسأل: فكيف نفسر إذن هـذه الاختلافـات والأمـواج المتضـاربة في نتائج العقليات المختلفة؟ والإجابة على ذلك: هو أن مجموعة مـن العوامـل تـؤثر على تربية هذا الإنسان، مما في البيئة من أنماط للتربية، ومـدى صـلة هـذه المجموعـة وقربهـا أو بعـدها عـن التصـورات الدينيـة، وأن العقـل كلمـا بعـد عـن الحقيقـة الواضحة، أصبح المجال له فسيحاً وأصبح منهجه في البحث طليقاً بلا ضـوابط، ممـا قد يؤدي به إلى الصراع بين إنكار وإثبات، والاختلاف في تصور الشيء المثبت.

والحق أننا إذا استعرضنا صوراً من نتائج البحث العقلي للوجود، نجد إجابات صريحة، ولكل إجابة مئات وألوف من الأجوبة المتفقة والمختلفة، ونجد أن من هـذه

الإجابات ما يؤكد الأخرى ومنها ما يهدمها. ولهذا نجد كثيراً مـن العلمـاء يشـكون في قدرة هذا العقل المنطلق بلا ضوابط على الوصول إلى إجابة واحدة شافية.

لقد سار العقل بمعطياتـه ومدركاتـه في رحلـة شـاقة، يحـاول جاهـداً اسـتكناه الحقيقة، وكان يدهشه هذا الوجود، وخصص له جزءاً من حياته للتفكير المجرد مـن كل القيود، محاولاً رد هذا الوجود إلى الحقيقة التي تقف وراءه، فنجده أحياناً أسـلم نفسه إلى الانبهار بالتيار المادي في الحياة فيفسرها تفسيراً مادياً، كما حصل **لطـاليس** ففسر مبدأ الوجود **بالماء**، لما "رأى أن الحياة تدور مـع المـاء وجـوداً وعـدماً، فتكـون الحياة حيث الماء وتنعدم حيث ينعدم»[1].

ونجد **أنكسمينس** يفسره بالهواء لأنه «يشيع في كل أنحاء الوجود»[2]. بينما نجـد اتجاهاً عقلياً يتجاوز المادة فهذا **فيثاغورس** يقـول: «إن الله واحـد لا كالآحـاد؛ فـلا يدخل في العدد، ولا يدرك من جهة العقل ولا النفس، فلا الفكر العقلـي يدركـه، ولا المنطق النفسي يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية غير مُـدرَك مـن نحـو ذاتـه، وإنما يدرك بآثاره وصـفاته وأفعالـه»[3]. بنـاء علـى تفسـيره مبـدأ الوجـود بالعـدد؛ «فالأعداد عنده مادة الكون مهما اختلفت أشياؤه وصوره، ولما كانـت الأعـداد كلـها متفرعة عن الواحد لأنها مهما بلغت من الكثـرة فهـي واحـد متكـرر، **كـان الواحـد أصل الوجود، عنه نشأ وتكوّن**»[4].

كما نجد **سقراط** قد استولت عليه الألوهية، فقضى حياته يبحـث إلى أن قـال: «**الله هو جوهر فقط**. وإذا رجعنا إلى حقيقـة الوصـف والقـول فيـه وجـدنا المنطـق

(١) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط٧، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩،ص١٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص١٧.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل (تحقيق سيد كيلاني)، طبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨، ج٢ ص٧٤.

(٤) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص٢٣.

العقلي قاصراً على اكتناه وصفه، وتحقيقه، وتسميته، وإدراكه، **لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره**، فهو المدرك حقاً، والواصف لكل موجد اسماً. فكيف يقدر المسمي أن يسميه أسماء؟ وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً؟.»[1].

ونجد **أرسطو** الذي قضى عمره في البحث عن سؤال «ما الله؟» فتصوره بأنه **فكرة تجمع الكمال المطلق،** ثم جرد هذه الفكرة وفصل صلتها بالعالم، فألحد فيما ألّه، وتصور العلاقة بينهما علاقة عاشق بمعشوق، وسماه صورة الصورة، وفكرة الفكرة، ويقول: «**واجب الوجود لا يعتريه تغير وتأثر من غيره بأن يبدع أو يعقل... وإنما لا يجوز أن يتغير كيف ما كان التغير.. لأن كل رتبة غير رتبته، فهي دون رتبته، وكل شيء يناله ويوصف به فهو دون نفسه**»[2].

وهذا أفلاطون أستاذ أرسطو نجده بعقله باحثاً عن الحقيقة لكنه حائر في الوصول إلى نتيجة مقنعة؛ بحيث إذا «تتبعنا قوله نراه يعبر عن الله طوراً بصيغة المفرد، وطوراً بصيغة الجمع، وينتقل في تعبيراته بسهولة من التوحيد إلى التعديد.. ويصفه بأنه فوق أن تحيط به العقول»[3]. كما لم يتضح من فلسفته صلة الله بعالم المثل التي افترضها.

ونجد أيضاً في **الفلسفة الحديثة**، إجابات دالة على أن البحث عن الحقيقة تلاحق هذا الإنسان؛ فهذا «**بيرغسون** يستشعر **وجود الله في كيانه**، ويريد أن يتحسسه بحواسه، ويماسّه بعقله، ولكن هيهات هيهات»[4].

وهذه الفلسفة **البراجماتية** تحاول أن تعبر عن حقيقة الله بفرض تقوم عليه **المنفعة العاجلة**، فيقول **وليم جيمس** الفيلسوف الأميركي البراجماتي: «لذلك ينبغي علينا

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٨٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢ ص١٢٣.

(٣) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص١١٤.

(٤)عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً ص٣٤٢.

كفلاسفة، ومن أجل تحقيق غاياتنا في إيجاد نطاق خلقي واحد أن نفترض وجود الله»[1].

مما سبق وجدنا أن الإنسان في بحثه عن الحقيقة، تشتبك عنده فكرتان إحداهما مع الأخرى: الفكرة الأولى **البحث عن الله**، والأخرى **البحث في الله**.

ومن البديهي أن الإنسان لا يبحث في الله من وصف للذات أو الصفات، إلا إذا حدد موقفه من البحث عن وجود الله أولاً بأن اقتنع به وآمن. وإذا انتقلنا من التصورات البشرية المجردة أو العقلية المنطلقة، إلى دائرة البحث الصحيح المنضبط، نجد أن التفكير في البحث عن الله سبحانه وتعالى أو البحث في قضية وجوده، إنما هو ملازم للإنسان بوصفه إنساناً ذا عقل يفكر ويدرك، وينظر في نفسه وفي ما حوله مما يشكل عناصر العالم، من الكون والإنسان والحياة، فيطرح السؤال التلقائي: من أين لهذه الأشياء وجودها؟ وينظر إلى الإبداع والتنظيم والإحكام والكمال المحدود في العالم فيجزم بأنه لا بد له من موجد منظم، كامل كمالاً مطلقاً. هذه النظرة تجعل من الفطرة السليمة يقظة للعقل الذي يستدل على الوجود بأدلة عقلية خلاصتها:

١. دلالة الأثر على المؤثر، أو دلالة الاختراع على المخترع، أو ما يسمى بالدليل الكوني.
٢. دلالة الإحكام والإبداع على القادر العالم، أو دليل العناية أو الغائية.
٣. الدليل الوجودي – دليل الكمال المطلق- الذي يفضله كثير من المفكرين المحدثين على الدليلين السابقين، وإن كان في الحقيقة يعود إليهما، وخلاصة هذا الدليل: أن الذي يلمحه الإنسان من خلال تصوره لفكرة الكمال المطلق، والشعور بأن وراء كل كائن ناقص مانحاً كاملاً مطلقاً، وقد أقام عليه ديكارت في كتابه "التأملات" إيمانه بوجود الله وفصّل فيه كثيراً. وقد

---

(١) المرجع السابق نفسه ص٣٤٥.

وصف محمد إقبال هذا الدليل، مرجحاً له على الدليلين السابقين بقوله: «فقد كان – يعني هذا الدليل – دائماً أحب الأدلة إلى أصحاب العقول النظرية»(١).

والقرآن الكريم يعتمد على الدليلين الأولين، إذ ينبه العقل على ما في الكون من آيات دالة بوجودها من العدم، وما فيهما من الترتيب والنظام والإحكام العجيب على وجود الخالق وعظمته وعلمه وجلاله، إذ يقول تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، ويقول: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣] ، ويقول: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾﴾ [ق].

بينما يذهب **كثيرون** إلى اعتبار وجود الله تعالى **قضية فطرية** لا تحتاج إلى دليل؛ فهي ملازمة لصفاء الوجدان، وسلامة الاستعدادات العقلية، ويقظة الروح، «إذ لا يكاد يوجد فوق الأرض مخلوق لا ينطوي على شيء من الشوق الروحاني أو شعور باطن مبهم، بأن هناك قوة عليا يتوجه إليها بفطرته»(٢). ويقول **برودن** عن هذا الطريق: «إن ضمائرنا قد شهدت لنا بوجود الله قبل أن تكتشفه عقولنا»(٣).

ويعبر الأستاذ **العقاد** عن هذه الفكرة بما يسميه **بالوعي** إذ يقول: «في رأينا أن مسألة وجود الله مسألة وعي قبل كل شيء، فالإنسان له وعي يقيني بوجوده

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة العقاد ط٢، لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٦٨، ص٣٨.
(٢) أحمد شلبي، مقارنة الأديان- الإسلام، ط٤، النهضة المصرية ١٩٧٣ ص٧٤.
(٣) المرجع السابق نفسه ص٧٤.

الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو من وعي يقيني بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية»[1].

وعلى كل حال فالإنسان مزود بنوازع فطرية تدعو إلى البحث عن الله، والنظر والتفكر للاستدلال على وجوده سبحانه، والتيقن من حكيم صنعه، وشمول علمه، وعظيم قدرته.

ويجعل الإسلام الميدان فسيحاً لهذا النوع من البحث – البحث والاهتداء- للإجابة عن سؤال من أين؟ أو عن الله، فالوجود بكل ما فيه، مجال للنظر والاستدلال، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران:١٩٠-١٩١]. وقال: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

وبهذا نجد **المشروعية** في بحث هذه القضية؛ فهي قضية الإنسان في كل عصر وفي كل أمة، منذ أن وجد الإنسان، واستحق الإنسان التكريم بأن يفسح له المجال في البحث في هذه القضية، بشرط أن يكون مزوداً بسلامة الفطرة، والعقل السليم الذي لم تعقده الالتواءات الفكرية، ولا العناد المذهبي.

أما الفكرة الأخرى، وهي **البحث في الله**، أو البحث في الألوهية ومفهومها وصفاتها، فقضية تتلو القضية الأولى. والله سبحانه وتعالى يعلم أن هذا العقل الطموح الشغوف يحب المعرفة والاستزادة منها لا يقف عند حد الإيمان بالقضية

---

(١) عباس محمود العقاد: الله ط٦ دار المعارف. القاهرة ١٩٦٩ ص٢١١.

الأولى، إنما لا بد أن يتابع المسيرة العقلية، مما يجعل طريقه محفوفة بالمخاطر، كما سيتبين في ثنايا هذا البحث.

وكما رأينا التخبط في مناهج البحث البشرية بلا ضوابط بمحاولة الفهم العقلي والتشريح المنطقي، فوقعت تلك المناهج إما في تجسيد مادي للإله، أو في تجريد ذهني، فبين مُشبِّه للذات بالبشر، وبين مُعطِّل لها بدافع التنزيه للذات.

والحقيقة أن مشكلة البحث في الذات على النمط العقلي الذي تخبط فيه الناس – دينيون وإنسانيون – وأورثوه للفكر الديني الإسلامي في مرحلة من مراحله، أورث التواءً عن منهج الإسلام في طبيعة البحث عن قضية الألوهية. إذ أن الإسلام كان أهم مقصوده **إثبات الوحدانية** بعد إثبات الوجود، لما يترتب على هذه القضية من الناحية الإيجابية، وهي بناء مجتمع العبودية لله عز وجل.

وقد ركز المنهج الإسلامي في هذا المجال على الأمور الآتية:

١. ركّز على إيقاظ العقل البشري السليم من نومه العميق، وغفلته التي يواريها ركام المبادئ والتصورات، ويضغطها ثقل الشهوات، لتجديد نظرتها وتعميق إيمانها بحقيقة واضحة جلية هي وجود الله عز وجل.

٢. ركّز على الإيجابية في منهج البحث العقلي الممتزج بالوجدان الإنساني أو الكيان الإنساني كله في تحديد القضايا الآتية:

- قضية أن الله موجود وواحد لا شريك له.
- مفهوم الألوهية الواحدة، يتجه بالعقل وجهته الإيجابية طبقاً للمنهج الرباني، لا في بحث ماهية ذاته، أبسيطة أم مركبة؟ وهل صفاته هي هو أم غيره؟ أزائدة هي أم هي عينه؟ لا في شيء من هذا كله، وإنما في التسليم لله بما وصف به نفسه وتسميته بما سمّى به نفسه، كي يبقى

المؤمن في دائرة الإنسانية التي اتصلت بربها لتؤمن به وتقدسه وتعبده، لا لتُعمل فيه هذا التشريح العقلي. إذ أن الانحراف والسلبية بدأ بهذا الانحراف في المنهج الذي أخرج الإنسان من دائرة المخلوق العابد إلى دائرة لا يستطيع أن يجول فيها عقله ولا يصول، إلا إذا خرج عن دائرة كونه مخلوقاً، إذ أن العقل الذي يدعي لنفسه الإحاطة بحقيقة الله – ذاته وصفاته – يدعي لنفسه الألوهية أكثر منه، ولذا كان هذا **المنعطف خطيراً في الجانب الإلهي من التفكير الديني**. والحقيقة أن إخضاع الذات الإلهية بما لها من صفات إلى التفكير البشري والعقل الإنساني، فيه من المخالفة المنهجية ما فيه؛ لأن طبيعة المخلوق تختلف عن طبيعة الخالق سبحانه، ولأن العقل المخلوق يقع في تناقض منهجي، إذ هو لا يحيط بكثير من الأمور المادية فضلاً عن نفسه، فإذا ادعى محاولة الإحاطة بحقائق ذات الله تعالى وصفاته، فقد ناقض نفسه في كونه مخلوقاً، ومن هنا يكون إدراك المخلوق إدراكاً يتسم بالعجز والنقص والنسبية والمحدودية. يقول الأستاذ محمد عبده: «إن النظر في صفات الخالق يهدي بالضرورة إلى المنافع الدنيوية ويضيء للنفس طريقها إلى معرفة مَنْ هذه آثارُه، وعليها تجلت أنواره، وأما الفكر في ذات الخالق، فهو طلب للاكتناه من جهة، وهو ممتنع على العقل البشري، لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجوديين، فلاستحالة التركيب في ذاته، وتطاول إلى ما تبلغه البشرية من جهة أخرى، فهو عبث ومهلكة، لأنه يؤدي إلى الخبط في الاعتقاد، ولأنه تحديد لما لا يجوز تحديده، وحصر لما لا يجوز حصره»[1].

ومن هنا تظهر عظمة الإسلام، إذ يقول رسول الله ﷺ: «**تفكروا في خلق الله**

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد، طبعة الشعب، القاهرة، ١٩٧٠، ص٤٤-٤٥.

ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا»[1]. فيضمن لهذا العقل استمراره في البحث والتأمل. بعد أن حدد موقفه من وجود الله تعالى ووحدانيته وصفاته، فلا يطمس عقله ثانية في أوحال الفكر، وتحت ضغط الشهوة العقلية، في استكناه ما يستحيل اكتناهه. بل يريد لهذا العقل أن ينشط في التعبير عن حقيقة إيمانه واقتناعه، ليبني على هذا الأساس المتين من العقيدة بناء جديداً في فهم مقتضيات الألوهية الواحدة التي تربط الإنسان بخالقه، وتجعله يسير في ركب العبودية لله تعالى ، سيراً واعياً بتدبر وتأمل، واستشعار بنعمة الفكر، واتساق في التعامل مع عناصر العالم، الكون والإنسان والحياة، وربط هذه كلها بالخالق العظيم سبحانه.

لهذا كله نجد أن دعوة القرآن التي صورت دعوة الأنبياء جميعاً كانت مقترنة بهذا النهج، موضحة له في حركة بنّاءة، لا تُخرج هذا الإنسان عن دائرة المخلوق البشر، ولكنها تسمو به ليتصل برب العالمين في شمول في النظرة وتوازن في التفكير، وواقعية مثالية في التعامل معه، إذ يقول تعالى مبيناً شعار الأنبياء: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف:٥٩، ٦٥، ٧٣] ويقول: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وهنا يستسلم العقل لما أفهمه ربه عن مفهوم الألوهية ومقتضياتها، لأنه عاجز عن إدراكها بنفسه، وإن كان يستطيع فهم بعض أمورها فإنما يعجز عن كثير وليضمن له السلامة من الاختلاف والحيرة، ويبعده عن الفوضى الفكرية التي تستلزم الفوضى في شتى مناحي الحياة.

---

(١) ورد بروايات متعددة ذكرها السيوطي في الجامع الصغير وضعفها. وذكر المناوي في كنز الحقائق رواية عن ابن النجار "تفكروا في خلق الله عز وجل ولا تفكروا في الله" راجع السيوطي، الجامع الصغير، ط٤، طبعة مصطفى البابي الحلبي، ج١ ص١٣٢. وأيضاً المناوي، كنز الحقائق بهامش الجامع الصغير، الطبعة السابقة، ج١ ص١٠٧.

وبهذا حقق الله تعالى لهذا العقل الباحث بُغيته في البحث، وأحقِّيته في العمـل، وحدوده وضـوابطه، فوحَّـد لـه التصـور العقـدي، ورسـم لـه مخططـاً متكـاملاً في البحث، كما وحّد له على أساس ذلك كله المنهج التعبدي الذي يستشعر به تجليات ذات الله تعالى وصفاته، بعبارة صريحة واضحة تلفت نظـره دائمـاً، بـل تشـد نظـره دائماً إلى الله عبادةً في الهدف وعبادة في المنهج. فهل أخذ العقل المسلم بهـذا المـنهج والتزم به؟ هذا ما سنبيّنه في الأبواب الآتية إن شاء الله تعالى.

الباب الأول

الوجه التاريخي لمسألة علاقة الصفات بالذات في الفكر الإسلامي

يتألف من فصلين:

الفصل الأول: المنهج القرآني في الألوهية ذاتاً وصفاتٍ.

الفصل الثاني: مراحل البحث في هذه المسألة:

- المبحث الأول: مرحلة الصفاء في المصدر والمنهج.
- المبحث الثاني: مرحلة الاختلاط، ومظنَّة التأثر بالمناهج الأخرى.

الفصل الأول

المنهج القرآني في الأُلوهية ذاتاً وصفاتٍ

المناخ الفكري الذي يواجهه القرآن:

نزل القرآن على رسول الله ﷺ، والبشرية في ضلال وحيرة، تتخبط في البحث عن الحقيقة، ولكنها لا تستقر على نتيجة ثابتة، تتحد فيها النظرة وتتضح فيها معالم المشكلة. الناس طوائف متعددة، منهم أتباع الأنبياء والرسل، الذين بَعُد بهم العهد عن التوحيد الخالص، وعطلوا عقلوهم عن النظر في الدليل العقلي، وعن النظر في الكون وما في طبيعة الوجود، وما يشتمل عليه من تناسق وإبداع، مما جعل أمور العقيدة والدليل العقلي عندهم على طرفي نقيض، فانحرفوا عن عبادة الله عز وجل إلى مظاهر التقديس للرهبان والأحبار، كما وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾[التوبة: ٣١].

وطمسوا عقيدة التوحيد كما قال تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۚ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴾ [التوبة:٣٠]. وطائفة من الناس ضلت فلم تَهتدِ بكتاب سماوي، ونظرت إلى مظاهر الكون لا لتستدل منه على وجود الله ووحدانيته، ولكن لتجعل منه إلهاً تعبده بدافع الرهبة والرغبة، فعبدت الشمس والقمر والبقر والنهر، والنار والبشر.

وطائفة أعملت عقولها وحاولت تفسير مبدأ الوجود، وأطلقت لهذه العقول المجال للبحث المجرد، ولكنها وقعت في نمط من التفسير المادي، يرى مبدأ الوجود

ماء أو هواء أو عناصر من الوجود. وآخرون ارتفعوا على هـذا التفسـير المـادي إلى التفسير النظري كسـقراط وأفلاطـون وأرسـطو، وأخـذوا يشـيرون إلى أن عقـولهم هدتهم إلى الوصول إلى وجود مطلـق، ومحـرك للعـالم لا يتحـرك، وإلى روح تقـف وراء المادة، أي أوصلتهم إلى الاعتراف بوجود الله، مهمـا كـان الخـلاف في طبيعـة النظرة إلى حقيقة الألوهية. ولكن هـذا الـنمط مـن البحـث العقلـي، لم يسـتطع أن يشكل النظرة الواضحة للألوهية، سواء في الذات أو الصفات. وكان لهذه الطوائف وجود وأتباع ومدارس، وكانت الجزيرة العربية تحمل من كل طائفة بطرف.

قضية الألوهية هي مركز الثقل في التفكير البشري:

جاء القرآن حاملاً المـنهج الـذي يريـد أن يخلـص البشـرية مـن عنـاء البحـث والفكر، وانطماس الحقيقة لكثرة ما دار حولها من خلاف، ويواجه أقواماً ينكـرون، وأقواماً يشركون، وأقوامـاً يـدينون بـانحراف، وأقوامـاً يلحـدون، وأفـراداً نـادرين يوحدون. يقول الشهرستاني عن عرب الجاهلية: «ومن العرب من كان يؤمن بـالله واليوم الآخر، وينتظر النبوة؛ ومن هؤلاء زيد بن عمرو بن نفيل... كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول: أيها الناس هلمّـوا إلـي، فإنـه لم يبـق علـى ديـن إبـراهيم أحـد غيري.. ومنهم قس بن ساعده الأيادي.. وكان يقول: هو إلـه واحـد لـيس بمولـود ولا والد، أعاد وأبدى وإليه المآب غداً»(١).

هذا المنهج القرآني أمامه مسؤولية كبيرة وعظيمة، في حل مشـكلة الألوهيـة الـتي هي مركز الثقل في التفكير البشري، والتي على أساسها يجتمع الناس أو يتفرقون، وهي القضية التي تمس صميم حياة الإنسان، كل الإنسـان، في الأرض كـل الأرض. لـذا لم يشأ القرآن أن يغرق الناس في لَجج من الجدل الفلسفي، الذي لا يزيد الطين إلا بِلّـة. وإنما انتهج هذا القرآن طريقاً متميزة فريـدة، لأنـه مـنهج الله لا مـنهج البشـر، يجيـب

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٢٤١..

بصراحة ووضوح على سؤال الإنسانية الحائرة من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟ ولماذا؟

اتجاهات القرآن:

ولذا فإن أهم ما وجه المنهج القرآني النظر إليه في هذه المسألة إثباتاً وشرحاً وبياناً، يتلخص في الاتجاهات الآتية:

أولاً: أوقف القرآن التلقائية في أخذ قضية العقيدة، بإعلان الحرب على التقليد الأعمى، القائم على غير تفكير سليم، مع بيان أن تلقين العقيدة لا يتوافق مع الإنسانية الواعية المفكرة. وشنع القرآن الكريم على التلقائية والتلقينية بتقليد الآباء، وسفه أحلام هذا النوع من المعتقدين الذين شعارهم ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣] و﴿قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا﴾ [يونس: ٧٨]. ووقف خط الجدل العقلي والفلسفي الذي يضيع الحقيقة بردود الفعل والالتواء بطرق التفكير. فقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ثانياً: أيقظ القرآن العقل السليم، وأثار الفطرة الإنسانية السوية، القادرة على فهم الأمور ووعيها، والاستدلال عليها. فهذا المنهج يواجه إنسانية واعية، لها إدراك وعندها استعداد للبحث عن الله، والتعرف على أُلوهيته، وينهض هذا المنهج بالعقل من وهدته ليكسبه كسباً إلى جانب القضية التي يراد بحثها، لا عدواً وخصماً مكابراً.

ثالثاً: واجه القرآن الإنسانية بقضية الألوهية، بأسلوب واضح لتعريفهم بالله وتوجيه عقولهم والتفاتهم إلى هذا الوجود، وإطالة النظر فيه، واستناده إلى ذات خالقه. ولا غرابة أن نجد أول آية تحل إشكال الإنسانية الحائرة، في القرآن كانت:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)﴾ [العلق: ١-٥].

رابعاً: وجه القرآن النظر إلى قضية وجود الله تعالى على أساس من التفكير السليم، وبيان أن هذه القضية تكاد تكون مسلمة لكل عقل سليم، إلا إذا أراد الإنسان المكابرة والعناد. ولذا نجد أن منهج القرآن الكريم قد ركز على إيقاظه للعقل، الذي ينظر في الوجود كله، فلا تعود قضية وجود الله تعالى بالنسبة له مشكلة، ونجد أن الأدلة القرآنية للرد على الملحدين لم تشغل الحيز الكبير في الأدلة القرآنية في مجال العقيدة إذا قيست بالأدلة التي تستدل على إثبات الوحدانية لله تعالى. لأن كثيراً من الناس يرون أن قضية وجود الله أوضح من أن يُبرهَن عليها، وإن وجدني في كل زمان ندرة من البشر تجحد وجوده، لكن الظاهرة العامة هي أن تؤمن بوجوده.

ومع ذلك فإن القرآن أورد الأدلة على وجود الله تعالى، ليرد على من انحرفت فطرتهم، بل«لم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله في كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكررت في القرآن الكريم»[1]؛ وذلك لأن القرآن في منهجه يخاطب الناس كلهم، في كل الأزمنة والأمكنة، وأن فيهم من ينكر وجود الله تعالى، كالدهريين والملحدين الذين وصفهم القرآن بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[الجاثية: ٢٤]. وفيهم من يؤمن بوجود الله تعالى ولكنه يشرك معه غيره، وإن لفظ الشريك لينبئ بالاعتراف بوجود الله تعالى. ولكن القرآن يريد أن يبني مفهوماً للأُلوهية قائماً على الاعتراف بوجود الله تعالى، إذ لا يريد أن يكون هدفه نظرياً مجرداً.

---

(١) العقاد، الله ص٢٢٥.

وهذا ما نلمسه في عرضنا لأدلة القرآن على إثبات وجود الله، إنه الله تعالى الموجود، الذي يقر العقل والفطرة والوجدان بوجوده، وإن المشركين والكفار لا يستطيعون المكابرة في أن حقيقة وجود الله والإيمان به مركزات في الفطرة، ولكنها المكابرة والعناد.

ولذلك كان لا بد لهذا المنهج القرآني من أن يخاطب العقل ليقنعه ويجعله قادراً على إقناع الغير.

ميزات الأدلة القرآنية:

تميزت أدلة المنهج القرآني في إثبات وجود الله تعالى بأنها لا تخاطب عقله فحسب، وإنما **تخاطب إنسانيته** كلها، بما فيها من عقل وقلب ووجدان ومشاعر. وبأنها **سهلة غير معقدة**، قائمة على بديهيات عقلية لا تحتمل النقاش والجدل، وبأنها **جامعة لكل مزايا الأدلة والبراهين**؛ فهي جامعة لبرهان الخلق والإبداع وبراهين القصد والنظام أو العناية، وحتى براهين الكمال والاستعلاء والمثل الأعلى التي ركز عليها بعض أصحاب النظرة العقلية أمثال «كانت»، وبأنها عامة ممتدة إلى كل إنسان وإلى كل زمان، وهذه بعض نماذج من الأدلة القرآنية توضح هذه المزايا:

يقول سبحانه وتعالى:

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾ [الروم: ٢٢]

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾ [سورة النبأ].

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾ [الروم: ٢٠]

﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ١ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٖ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلٗاۖ وَأَجَلٞ مُّسَمًّى عِندَهُۥۖ ثُمَّ أَنتُمۡ تَمۡتَرُونَ﴾ [الإنعام]

﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

﴿قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]

﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]

﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَيُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ وَكَذَٰلِكَ تُخۡرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩].

﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا نَسُوقُ ٱلۡمَآءَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡجُرُزِ فَنُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا تَأۡكُلُ مِنۡهُ أَنۡعَٰمُهُمۡ وَأَنفُسُهُمۡۚ أَفَلَا يُبۡصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧].

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ يَجۡرِي لِأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ ٢ وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۡهَٰرٗاۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ٣ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٤﴾ [الرعد].

﴿لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧].

كما يتميز القرآن في أدلته **بالثبات،** لأنه خطاب الله تعالى للبشر كلهم، وهذا البشر متغير النظرة إذا ترك يفكر بلا ضوابط، كما أن هذا البشر تعتريه حالات من الضعف وحالات من التأثر، ولأن له طباعاً من التفكير وأنماطاً من العقائد الموروثة، تجري فيه مجرى الدم، فكان لا بد للمنهج القرآني من أن يضع الأساس المتين الثابت، من التفكير السليم على أساس من القاعدة المتينة التي بها يجيب على أسئلة كل المتسائلين، ويشفي غليلهم ويبين لهم أوضح بيان ولعل مشكلة الألوهية – وجوداً ووحدانية – وما يتبع هاتين القضيتين من مسائل الذات والصفات، وما يترتب على مفهوم الذات والصفات، كان من أهم ما وضحه وبينه في الاستدلال والإثبات، وما ينبني على الإيمان من مستلزمات ومقتضيات.

صلاحية الأدلة القرآنية وروعة أسلوبها:

نلاحظ أن هذه الأدلة القرآنية تكاد تتضمن كل ما عداها من أدلة قديمة كانت أو حديثة، رغم اختلاف أساليب التعبير، وبحسب اختلاف البيئة أو الزمن، ذلك أنها:

تتضمنها في صورتها السهلة فيما عرف بدليل الأثر يدل على المؤثر.

وتتضمنها في صورتها الكلامية فيما عرف بدليل كل حادث لا بد له من محدث.

وتتضمنها في صورتها الفلسفية القديمة فيما عرف بدليل الممكن والواجب.

وتتضمنها في صورتها الفلسفية الحديثة: سواء رجعنا فيها إلى شعور الوجدان أو فكرة الكمال[1].

كما نلاحظ أن بعض هذه الآيات تجمع بين الأدلة، ولا تعرضها منفصلة مما يعطيها قوة في الجمع بين الخلق والعناية.

---

(١) عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط٣، مكتبة الأنجلو القاهرة، ١٩٦٨، ج١ص٦٧ – ٦٨.

كما نلاحظ أيضاً عظمة الأسلوب القرآني في منهجه، إذ يتبع الأسلوب التقريري حيث يتحدث عن إثبات الإلوهية، وهذا الأسلوب لا يجعل للسامع موقفاً سوى الإقرار؛ فمثلاً يقول تعالى:

﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٦١].

﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: ٦٢].

﴿أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴿٢١﴾ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ۚ إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ﴾ [الملك].

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة].

مسار المنهج القرآني:

واتخذ هذا المنهج في الدعوة إلى الألوهية – ذاتاً وصفات – طريقاً ذات اتجاهين:

الاتجاه الأول: اتجاه الدعوة إلى الدين الواحد، والنهي عن الفرقة في الدين، إذ يقول سبحانه: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. ويقول سبحانه: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [آل عمران: ٦٤]

الاتجاه الثاني: اتجاه الدعوة إلى النظر والتفكير، ونبذ ما لا يقره العقل

الواعي، والدعوة إلى الوحدانية، والثورة على الشرك في جميع صوره وأشكاله.

وحدانية الذات والصفات والأفعال مقصود القرآن الأساسي:

نلاحظ أن المنهج القرآني، حفل بمحاربة الشرك أكثر مما حفل بمحاربة الإلحاد، لأن قضية الوحدانية تحتاج إلى الدليل، وقضية الوجود تقترب من أن تكون فطرية تحتاج إلى التنبيه أو إثارة العقل للعمل.

والوحدانية في القرآن قسمان[1]:

القسم الأول:

توحيد الربوبية والخالقية والرازقية ونحوها، ومعناه: أن الله وحده هو الخالق للعالم وهو الرب وهو الرازق لهم، وهذا الأصل يقر به المشركون. وجاء المنهج القرآني يقرر هذا الأصل. وقد بين عدم إنكار المشركين عموماً لهذا النوع من التوحيد، فقال سبحانه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾[الزخرف: ٩]، ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس، ٣١]، ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون].

القسم الثاني:

---

(١) الصنعاني: تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ط١. مطبعة صبيح، القاهرة، ص٢١، ٢٢.

توحيد الألوهية أو العبادة. ومعناه: إفراد الله تعالى وحده بجميع العبادات وهذا هو الذي جعل المشركون فيه لله شركاء. وكان مقصود المنهج القرآني مركزاً على هذا القسم من التوحيد. وأقام على ثبوت هذا الأصل الأدلة. منها، قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ [إبراهيم: ١٠]. وقوله ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [فاطر: ٣]، وقوله ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

ولقد كانت الوحدانية التي دعا إليه القرآن، تنفي عن الله تعالى المشاركة في الند والضد، وتنفي المشابهة بينه وبين غيره إذ يقول سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص]، ويقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ويقول: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: ١٧١]، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وألوهية الله وحده، تشيد بها وحدة الناموس، ووحدة الخلق، ووحدة الطريقة: كن فيكون. ويشهد بها العقل البشري ذاته، إذ القضية في حدود إدراكه، فالعقل لا يتصور خالقاً يشابه مخلوقاته، والولادة ممتنعة في نظر العقل على الإله الواحد لأن الولادة امتداد للفاني، ومحاولة للبقاء في صورة النسل، والله سبحانه وتعالى الباقي هو الغني عن الامتداد على هذه الصورة. قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

توحيد الألوهية تتبعها عبودية الخلق:

والقرآن حينما قرر حقيقة الوحدانية، هزّ كيان المجتمع المشرك، لما يترتب على إعلان حقيقة (لا إله إلا الله) من منهج، ينتزع البشر كلهم من الولاء لغير الله إلى الولاء لله وحده لا شريك له، ومن عبودية غير الله إلى إعلان العبودية والاستسلام له وحده لا شريك له، في كل أمور حياتهم، مشاعرهم وشعائرهم وشرائعهم، تلقيهم، وتقديمهم، وطاعتهم، ولهذا أثار المشركون في وجه رسول الله ﷺ حين أقنعه عمه أبو طالب أن يجيبهم إلى طلبهم، وأنهم يعرضون عليه أن يطلب ما يريد فطلب منهم أن يشهدوا أن لا إله إلا الله ، فانتفضوا وقالوا: بقولهم كما وصفهم القرآن: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]. لأن مقتضى ألوهية واحدة هو أن تكون عبودية واحدة تشمل كل شيء في هذا الوجود. والمتبع للقرآن الكريم كله يجد العناية فيه بالغة، بتقرير هذه الحقيقة، إذ لم يكتف بأن يجعلها أساس الدعوة للمنهج الإسلامي فحسب بل عممها على كافة دعوات الأنبياء والرسل السابقين عليهم الصلاة والسلام، وجعلها شعارهم جميعاً: ﴿يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٢، ٨٥].

المنهج القرآني يثبت لله تعالى أسماء وصفات:

ويقرر المنهج القرآني أن هذا الإله الواحد، ليس فكرة خيالية نظرية، كما أنه ليس يشبهه أحد من خلقه، ولا يشبه هو أحداً من خلقه، وأنه له الأسماء الحسنى والصفات العلا، ووصفه صفات بعضها صراحة بالنص وأخرى بالاشتقاق من أسمائه. فمن ذلك ما ورد في القرآن الكريم من أسمائه فهو: الله، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الرحمن، الرحيم. الملك. القدوس. السلام. المؤمن. المهيمن. العزيز. الجبار. المتكبر. الحي. القيوم. العليم. السميع. البصير. اللطيف. الخبير. المجيد. الودود. الرءوف. فعال لما يريد. الكبير. المتعال. القدير. الرزاق. ذو القوة. المتين. المحيي. المميت.... إلى غير ذلك من الأسماء

الواردة في الكتاب والسنة.

وأخبر الله تعالى عباده بما يشعرهم بوجوده ذاتاً وبعظمته وبقائه وبأنه ليس إلهاً مجرداً عن الفعل كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣ والأعراف: ٥٤]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن، ٢٧]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].

وأخبر تعالى أن المؤمنين ينظرون إليه في الآخرة فقال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [الغاشية: ٢٢، ٢٣]، وقال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

ما الذي يريده القرآن من إثبات الصفات؟

أراد المنهج القرآني أن لا تكون الذات الإلهية فكرة مجردة، لا يلمس أثرها في الحياة، ولا تكون سلبية. وإنما هو الله الواحد الذي يسند إليه كل شيء فهو الخالق والرازق، وهو المحيي والمميت، وهو العليم بكل شي، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ﴿٩﴾ سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍۭ بِٱلَّيْلِ وَسَارِبٌۢ بِٱلنَّهَارِ ﴿١٠﴾﴾ [الرعد]. ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].

وبهذا يريد القرآن أن ينبه أن الكون وما فيه إنما هو تجليات الباري سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله، وأنه هو الذي يُتوجه إليه وحده بالعبادة وحده، ويخشى وحده، ويرجى وحده، فتمتلئ نفس المؤمن به إيماناً، وتشعر بشمول رقابته، وعظيم قدرته، وواسع علمه، ودقة ميزانه في العدل، وفيض رحمته.

الانسجام في المنهج القرآني:

من خلال ما سبق، تبينا أن القرآن منسجم مع أهدافه في بيان عقيدة الألوهيـة، وأنه يريد من المؤمنين أن ينظروا ويتفكـروا، وأن يعرفـوا الله تعـالى معرفـة حقيقيـة باليقين. وبعد هذه المعرفة يطلب منهم أن يكونوا إيجابيين في التعامل مـع ديـن الله تعالى من الالتزام بعبوديته، وإقامة المجتمع المسلم، الذي تتحقق فيه أخص خصائص الألوهية الواحدة ألا وهي الحاكميـة الواحـدة بشـرعه وحكمـه تعـالى. ولهـذا فقـد أحدث هذا المنهج ثورة فكرية في مجالات البحث عن الحق أو أصل الوجود.

وحسم قضية الألوهية التي هي **مركز الثقل في التفكير البشري**، ومناط التجميع والتفريـق. وأثبـت للـذات الإلهيـة وجـوداً وصـفات يتجلـى أثرهـا في واقـع الحيـاة للمجتمع. والتزم بمنهج البساطة والصراحة في بيان الحقيقة دونما التواء أو تعقيد.

سؤال:

ما مدى التزام الأمة التي آمنت بهذا المنهج، بمنهجيته وطريقتـه؟ هـل تفاعلـت معه وتفاعل معها في واقعها؟ هل تحققت الثمرة المرجوة وتحققت أهدافـه؟ أم أنهـا غيرت وبدلت؟ وإن كان الأمر كذلك فما سبب التغـيير؟ ومـا دوافعـه؟ وللإجابـة عن هذه الاسئلة يعقد الفصل الثاني من هذا الباب.

الفصل الثاني

مراحل البحث في الذات وعلاقتها بالصفات

لقد كان للمنهج القرآني طبيعة في عرضه لقضية الذات والصفات، وله هدف من عرضها. سبق بيانه في الفصل الأول.

ونواجه الآن سؤالاً ملحاً، ما هو موقف العقلية الإنسانية التي آمنت بالإسلام، تجاه هذه القضية؟ هل استسلمت لهذا المنهج دونما مناقشة؟ هل أعملت عقلها في فهمه؟ هل التزمت بسماته وميزاته؟ هل بقي لها صفاؤها في المنهج؟ أم أنها تأثرت بمناهج أخرى؟ وإن كان الأمر كذلك فما طبيعة المناهج التي تأثرت بها؟ وإلى أي مدى كان هذا التأثر؟

فللإجابة على هذه الاستفسارات كان لا بد من الحديث عن مرحلتين متميزتين للحياة الفكرية، في المجتمع الإسلامي. نناقش فيهما قضية علاقة الصفات بالذات. وقد لا تكون الفواصل الزمنية دقيقة في دراسة الحياة الفكرية، مما جعل من المستحسن أن لا يقيد البحث على أساس تاريخي، وإنما حددت هاتان المرحلتان على أساس وصفي أو موضوعي. والمرحلتان هما:

المرحلة الأولى بعنوان: مرحلة الصفاء في المصدر والمنهج.

المرحلة الأخرى: مرحلة التأثر أو الاختلاط الذي هو مظنة التأثر.

المبحث الأول

مرحلة الصفاء في المصدر والمنهج

حدود هذه المرحلة:

يصعب على الدارس للحياة الفكرية للجماعة البشرية، أن يحدد المراحل بزمن محدد، لتداخل الأفكار، وصعوبة ضبط المؤثرات الفكرية وتداولها بزمن معين. فقد تظهر الظاهرة الفكرية في زمن ما، ويكون الإعداد لها من زمن بعيد. وقد يكون المؤثر غير واضح، لما تتشابه فيه الحياة الفكرية أو تتخالف. ولذا تسهيلاً لدراسة هذه المرحلة، يكاد الشخص يحصرها في عصر الرسول ﷺ، وعهد الخلفاء الراشدين إلى قرب نهاية الدولة الأموية، أي تستغرق هذه المرحلة القرن الهجري الأول تقريباً.

وحدة مصادر هذه المرحلة:

النبع الذي تستقي منه الجماعة المسلمة، في هذه المرحلة: القرآن الكريم، وقد سبق بيان منهجه في عرضه لقضية الألوهية وهدفه، والرسول ﷺ بكل ما ينطق به ويفعله ويقره أي السنة النبوية وبإشراف رسول الله ﷺ.

هذا وقد بين الدين - القرآن والسنة- وجه الحق في المشاكل الفلسفية، التي كانت تشغل الفكر البشري، وقال كلمته وحيا إلهياً صادقاً، بطريق النظر والبرهان، وبما يتمشى مع الفطرة السليمة التي استسلمت لله ولرسوله، ودخلت الإسلام بعد أن خلعت على عتبته كل العقائد والأفكار الأخرى، وبدأت تتلقى من النبع الإلهي، بمنهجه وسماته في التعامل مع العقل البشري، ويجيبها هذا المصدر بالكلمة الواضحة السهلة، فيعرفها بحقيقة الوجود، وبحقيقة الألوهية التي تستلزم الانقياد والخضوع.

فالجماعة المسلمة في قضية وجود الله ووحدانيته وصفاته كانت تتلقاها من القرآن الكريم، وبينها رسول الله ﷺ. ولم تكن تملك أمام عظمة هذا المنهج إلا الاستسلام والحماس للدفاع عنه، والجهاد في سبيل نشره؛ لأنه الحقيقة الواضحة التي طالما بحث الناس عنها، وهي المخلص للبشرية من الضياع الفكري والضنك في الحياة.

وقد كان لنور صحبة المؤمنين لرسول الله ﷺ، ما يزيد استسلامهم لهذا المنهج الرباني، بل إن الرسول ﷺ، كان حازماً في تربيته للجماعة المسلمة في ضرورة الالتزام بوحدة المصدر؛ إذ أن هذا الوقت من حياة الجماعة المسلمة ثمين، إذ هو إعداد قوي مركز محتاج لضرورة وحدة المضامين الفكرية والأسس العقدية، لا وقت فيه للترف الفكري أو للازدواجية من أي نوع. كل هذا نفهمه من استغراق الدعوة لثلاثة عشر عاماً من عمرها في العهد المكّي في سبيل بناء العقيدة وتثبيت مفهوم (**لا إله إلا الله**) في نفوس الجماعة المسلمة.

ونفهمه كذلك من غضب رسول الله ﷺ، الشديد عندما رأى عمر ابن الخطاب يقرأ في صحيفة من التوراة فينتهره رسول الله ﷺ ويقول: يا عمر والله إنه لو كان موسى حياً بين أظهركم لما كان له إلا أن يتبعني.

وهو عليه الصلاة والسلام لم يكن يخشى على إيمان عمر، إنما كان يطبق منهج **الإلتزام الفكري الواحد في مرحلة التكوين الأولى** للجماعة المسلمة **بوحدة المصدر ووحدة المنهج.**

العمل العقلي في هذه المرحلة:

كان العمل العقلي في هذه المرحلة مُنصبّاً على فهم الدين الجديد، والنظر والتفكر، والتدبر في الآيات التي تنزل تترى، تنقذ البشرية من الهذيان الفكري.

وكانت الروح العربية الأصلية التي تمتاز بالبساطة والصفاء تساعد على فهم الدليل القرآني القائم على مخاطبة الإنسان بكليته؛ عقله وقلبه ووجدانه، بشكل بسيط بعيد عن دائرة السفسطة والتعقيد والالتواء. **فالعقل** في هذه المرحلة **نشيط يقظ فمتفكر فمتدبر، فمتجاوب مع المنهج الرباني**.

ثمرة هذا المصدر في صحابة رسول الله ﷺ

كل هذا جعل الصحابة ينظرون لقضية الألوهية وإثبات الصفات نظرة حق، ويتعاملون معها بصدق، دونما ضجة وتطرف، أو غلو أو تقصير، فقد آمنوا بأن الله تعالى واحد لا شريك له، له الأسماء الحسنى، وله صفات عُليا، كما عرضها القرآن سواء منها:

- **ما يتعلق بذاته،** فهو الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، والحي، والقيوم، والواحد، والمتعال، والغني، والقادر، والباقي، والعظيم، والحميد، والمجيدُ والقوي، والمتين، والعليم، واللطيف، والسميع، والبصير، والحكيم، والقدوس، والسلام، والعزيز، والجبار، والمتكبر، والبرُّ، ونور السموات والأرض، والحق... إلى غير ذلك من الأسماء التي تدل على صفات **أزلية أبدية**.
- **وما يتعلق بصلته بمخلوقاته**، فهو؛ الخالق، والمبدئ، والمعيد، والبارئ، والمصور، والمحيي، والميت، والوارث، والباعث، ومالك الملك، والولي، والمقتدر.
- **وما يتعلق بصلته بالإنسان**، فهو؛ الرحمن، والرحيم، والغافر، والغفار،

والودود، والغفور، والحليم، والصبور، والشكور، والرؤوف، والرقيب، والحسيب.

- **وما يتعلق بصلة الإنسان به**، فهو؛ المهيمن، والهادي، والوكيل، والولي والوهاب، والرازق، والمجيب، والمعطي، والمغني.

كل هذه الأسماء والصفات التي تبين كمال ألوهيته سبحانه، وأنه الفاعل لكل شيء في العالم، اكتفى بها المسلمون على أنها سمة من المعرفة ينبني عليها منهج حياتهم؛ في التعامل مع أنفسهم، ومع الكون، بصفتهم عابدين لله تعالى، مستشعرين بشمول رقابته عليهم، وأنه ربهم، ورب كل شيء ومليكه. وهم بهذا المنهج الواقعي يتربون على يد رسول الله ﷺ، الذي لم يتعامل مع آيات الله الدالة على ذاته صفاته بأساليب البحث الفكري الفلسفي لم يخرجوا بمذهب بشري في فهم العقيدة، بل لم يثيروا حول هذه الآيات الظاهرة قضايا التجسيم أو التشبيه أو التجريد مبالغة في التنزيه ليقعوا في مذهب التعطيل، إنما فهموا من هذه الآيات أحقية الله تعالى وانفراده بالألوهية والربوبية، ومن ثم اختصاصه تعالى وحده بالعبودية المشتملة على أن تكون الحاكمية لله وحده، ليخرجوا الناس من عبادة العباد، إلى عبادة رب العباد وحده لا شريك له.

أسلوب الرسول ﷺ في الإجابة على قضية الألوهية:

كان الرسول ﷺ يبين الحقيقة الواضحة في إجاباته على الأسئلة التي يقصد بها معرفة الحقيقة؛ فهو خير من عرف ربه وخشيه واتقاه وعبده؛ فقد روى البيهقي بسنده عن أنس، قال: "كنا نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء، فكان يعجبنا أن يأتيه الرجل من أهل البادية، فيسأله، ونحن نسمع، فأتاه رجل منهم فقال: يا محمد أتانا رسولك فزعم أنك تزعم أن الله أرسلك؟ قال: صدق. قال: فمن خلق السماء؟ قال:

الله. قال: فمن خلق الأرض؟ قال: الله. قال: فمن نصب هذه الجبال؟ قال: الله. قال: فمن جعل فيها هذه المنافع؟ قال: الله. قال: فبالذي خلق السماء والأرض، ونصب الجبال، وجعل فيها هذه المنافع آلله أرسلك؟ قال نعم... إلخ الحديث"(١).

والرسول ﷺ كان يكره للمسلمين كثرة السؤال، ويكره لهم المراء والجدل، كان يجيب على الأسئلة بمقدار ما يوضح العقيدة، ويقرر المبدأ، وقد «انصرف عن سَوْق الحجة العقلية (أي بالأسلوب الجدلي) كما انصرف عن سوق الحجة المادية (أي المعجزة الحسية)»(٢).

وكما يقول المفسر الكبير ابن كثير في التعليق على قصة اجتماع المشركين، يطلبون من النبي ﷺ المعجزات؛ من تسيير الجبال، وبسط البلاد، وبعث ما مضى من الآباء. «وهذا المجلس الذي اجتمع له هؤلاء، لو علم الله أنهم يسألون ذلك استرشاداً لأجيبوا إليه»(٣). ويقصد بهذا التعليق هنا أن الرسول ﷺ لم يكن ليُستدرج إلى أسلوب الخصم في الإجابة على السؤال، وإنما كان له منهجه الُمربّي الخاص الذي لا يتنازل عنه.

وللتدليل على هذا النهج، يورد ابن كثير في تفسيره روايات بأسانيد مختلفة عن ابن عباس، وابن مسعود، وأبي هريرة ذكرها البخاري ومسلم وأحمد والترمذي والنسائي جاء فيها: «أن حبراً من اليهود قال لرسول الله ﷺ: إنا نجد أن الله عز وجل يجعل السموات على أُصبع، والأرض على أُصبع، والشجر على أصبع، والماء والثرى على أُصبع، فيقول: أنا الملك.. فضحك النبي ﷺ، حتى بدت

(١) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، تصحيح أحمد مرسي، نشر الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦١، ص١١-١٢.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم جـ ٤ طبعة الحلبي ص٦٢.

نواجذه، ثم قـرأ ﷺ قولـه تعـالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر:٦٧].

فهذا تعليق منه ﷺ، يقر فيه تنزيه الله تعالى عن التشبيه بغـير أسـلوب الجـدال والنقاش، كما يبين اتجاه النفور من قبل الرسول ﷺ عن البحث فيما يتعلـق بـذات الله وكنهه وحقيقة صفاته ومدى ارتباطهـا بذاتـه..، وكمـا يقـول الشهرسـتاني[١]: "واعتبر حال طائفة أخرى حيـث جـادلوا في ذات الله تفكـراً في جلالـه وتصـرفاً في أفعاله حتى منعهم وخوفهم بقولـه تعـالى: ﴿وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣]".

وقد ورد في الحديث الشريف قوله ﷺ، ناهياً عن الجدل: «ما ضـل قـوم بعـد هدى كانوا عليه إلا وأوتوا الجـدل»[٢]. وكـان رسـول الله ﷺ يكـره للمسـلمين أن يخوضوا في المتشابه فقد روى البخاري في صـحيحه في كتـاب التفسـير بسـنده عـن عائشة رضي الله تعالى عنها أن الرسول ﷺ قال: «إذا رأيت الذين يتّبعون ما تشـابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم»[٣]. كما روى في صحيحه كـذلك في كتـاب فضائل القرآن، حـديثاً يكـره للمسـلمين أن يختلفـوا في آيـات القـرآن، ويضـربوها ببعضها يقول فيه عليه وآلـه الصـلاة والسـلام: «اقـرأوا القـرآن مـا ائتلفـت عليـه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه»[٤].

(١)الشهرستاني، الملل والنحل جـ ١ص٢٢.

(٢) خرجه الحافظ العراقي على هامش كتاب الغزالي. إحياء علوم الدين، جـ ١ طبعة عيسـى الحلـبي. القاهرة، ص٤١. قال رواه الترمذي وابن ماجه من حديث أبي أمامة. قال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) متفق عليه من حديث عائشة، صحيح البخاري (شـرح فـتح البـاري)، الطبعـة السـلفية، القـاهرة، ١٣٨٥هـ، جـ ٨، كتاب التفسير، ص٢١١.

(٤) نفس المرجع السابق جـ ٩، كتاب فضائل القرآن ، ص ١٠١.

من كان يسأل عن الذات والصفات؟

في الواقع أنه لم يكن للمشركين العرب نمط فلسفي، يسألون على أساسه عن مشكلات الذات والصفات، بل لم يكن لديهم الأسلوب العقلي عموماً في إقامة الحجة، وإلا لما لجأوا إلى المكابرة والمعاندة واستعمال السيف، ومحاولة التصفية الجسدية للرسول ﷺ عموماً، وفي مشكلة الذات والصفات كجزء من قضية الألوهية. والواقع أن الذين كانوا يثيرون هذه التساؤلات هم اليهود، لأنهم قد عانوا في تفكيرهم الديني، بسبب ما طرأ عليه من تحريف وتأويل، وتفلسف، مما جعلهم يدفعون حتى بعض المسلمين ليسألوا النبي ﷺ. وموقف الرسول عليه الصلاة والسلام كان واضحاً جداً، فإنه لا ينزل إلى مستوى الخصم إن كان الخصم مكابراً مجادلاً، وكان يجيب بوضوح في القضية لمن يريد أن يفيد من استفساره، ومن الأمثلة على ذلك:

- ما رواه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد، بسنده عن عمران ابن حصين قال: «دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم. فقال: اقبلوا البشرى يا بني تميم. قالوا: قد بشرتنا فأعطنا، مرتين. ثم دخل ناس من أهل اليمن فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم... قالوا: قد قبلنا يا رسول الله. قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر. قال: كان الله **ولم يكن شيء غيره**، وكان عرشه على الماء، **وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض**..»[1].
- وسئل رسول الله ﷺ: أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] [2].

---

(١) نفس المرجع السابق جـ ١٣ كتاب التوحيد ص ٤٠٣.

(٢) وانظر تفسير ابن كثير جـ١ ص٢١٨.

- ويقول الإمام الرازي في كتاب أساس التقديس: «اعلم أنه قد اشتهر في التفسير أن النبي ﷺ، سئل عن ماهية ربه وعن لغته وصفته، فانتظر الجواب من الله، فأنزل الله تعالى هذه السورة، **سورة الإخلاص**».

مسألة الذات والصفات في أسئلة الصحابة:

كان الصحابة يسألون رسول الله ﷺ، كما كانوا يخوضون معه في دقيق المسائل، ويتفهمون عنه حقائق الإيمان، ولا يقتصرون على مسائل العمل. وكانوا يوردون على رسول الله ﷺ ما يشكل عليهم من الأسئلة والشبهات، فيجيبهم عنها بما يثلج صدورهم. وقد أورد عليه ﷺ الأسئلة أعداؤه وأصحابه... أعداؤه للتعنت والمغالبة، وأصحابه للفهم والبيان وزيادة الإيمان»[1].

والصحابة رضوان الله عليهم في أسئلتهم للنبي ﷺ عموماً، لم يكونوا يسألونه ليجعلوا من هذه المسائل مذاهب، وإن استغلت فيما بعد فأصبحت فرق تتبنى هذه الأقوال، مثل؛ حكم صاحب الكبيرة والقضاء والقدر، وغيرها من المسائل التي كانت بمثابة أسئلة واستفسارات في عهد الصحابة، إلا أنها انتقلت من حوادث جزئية فردية مشخصة إلى قضايا كلية عامة جماعية تشكل من حولها فرق وأحزاب.

مع هذا كله لا نجد سؤالاً في عهد النبي ﷺ من الصحابة، يصلح لأن يكون أساساً لمسألة علاقة الصفات بالذات التي كانت مثار الخلاف بين مفكري المسلمين ومدارسهم فيما بعد. ولا نجد موقفاً لهم من الذات والصفات سوى إثبات ما أثبت الله تعالى لنفسه، وما أثبته رسول الله ﷺ لربه من الأسماء والصفات من علم، وقدرة، وسمع، وإرادة، وكلام وحياة... إلخ، ونفى ما نفاه تعالى عن نفسه كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وأطلقوا ما أطلقه الله تعالى على نفسه من الوجه واليدين والأعين والمجيء

(١) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، جـ٣، طبعة المطبعة المصرية، القاهرة، ص٥٧.

والرؤية في الآخرة، فأثبتوا لله تعالى ما أثبت لنفسه؛ فأثبتوا لـه تعـالى الصـفات بـلا تشبيه، كما نزهوه تعالى عن الشريك والمثيل بلا تعطيل.

فيم يعلق ابن قيم الجوزية في كتابه أعلام الموقعين عن رب العالمين عن موقف الصحابة عموماً من العقيدة، ويخص الذكر بمسألة الصفات والذات، فينفي نفياً باتاً أنهم تكلموا فيها فيقول: «قد تنازع الصحابة في كثير مـن مسـائل الأحكـام، وهـم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيماناً. ولكن بحمد الله لم يتنـازعوا في مسـألة واحـدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطـق بـه الكتـاب العزيز والسنة النبوية. كلمة واحدة؛ من أولهم إلى آخـرهم لم يسـوموها تـأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضـربوا لهـا أمثـالاً، ولم يوقعوا في صدورها وأعجازها»[1].

يقول المقريزي في تاريخ مسألة الصفات في خُططه ج٢ ما نصه:

«إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافاً لله تعالى، فلم يُثر التسـاؤل عنـد واحـد من العرب بعامة؛ قرويهم وبدويهم، ولم يستفسروا عن شـيء بصـددها كمـا كـانوا يفعلون في شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه. ولم يرد في دواويـن الحـديث وآثـار السلف أن صحابياً سأل الرسـول ﷺ عـن صـفات الله، أو اعتبرهـا صـفة ذات أو صفة فعل، وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزليـة لله تعـالى مـن علـم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام»[2].

ويقول أيضاً في الكتاب نفسه: «وهكذا أثبتوا رضي الله تعالى عنهم مـا أطلقـه الله سبحانه وتعالى على نفسه الكريمة من الوجه واليد، ونحو ذلك، مـع نفـي مماثلـة

---

(١) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج١، مطبعة منير الدمشقي، القاهرة، ص٥٥.

(٢) وانظر الأشعري، مقالات الإسلاميين (تحقيـق محمـد محيـي الـدين عبـد الحميـد)، ج١، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩. انظر المقدمة بقلم المحقق، ص١٤. وانظر محمد البهي، الجانب الإلهـي ج١، ص٥٤.

المخلوقين، فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم الصفات كما وردت.. ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة»[١].

كما أن الصبغة العامة للخلفاء الراشدين وكبار الصحابة والتابعين كانت تسير على الخط نفسه؛ فيكرهون الجدل، والتشويش، والبلبلة الفكرية. من ذلك:

- ما أورده الأسفراييني في كتابه «التبصير في الدين» من قول أبي بكر الصديق: «العجز عن درك الإدراك إدراك». ويشرح قوله بأنه: إذا صح عندك أن الصانع لا يمكن معرفته بالتصوير والتركيب والقياس على الخلق صح عندك أنه خلاف المخلوقات»[٢].
- كما أخرج الدرامي في مسنده عن سليمان بن يسار أن رجلاً يقال له صُبَيْغ قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن (كأنه يعتمد التشويش والبلبلة)، فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل، فقال: من أنت؟ قال: عبيد الله بن صبيغ، فأخذ عرجوناً من تلك العراجين فضربه حتى دمي رأسه... وفي رواية عنه أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري – بعد ضربه – ألا يجالسه أحد من المسلمين»[٣].
- وقد أثر عن سيدنا علي كرم الله وجهه من الأقوال في مجال ذات الله تعالى وصفاته والعرض وغيرها من الأمور أكثر من غيره، لما كان كرم الله وجهه، من أكثر الصحابة مشاركة في الأحداث، ولتأخره عمن سبقه مع فتور الحماس بصفة عامة في عهده، وكثرة القيل والقال، وكثرة المواقف التي تستنطق العلماء رغماً

(١) المقريزي: الخطط ج٤ ص ١٨٠-١٨١.

(٢) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص ٧-٨ وانظر يحيى فرغل، نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، ص٤٥.

(٣) المرجع السابق نفسه ص٤٥ – ٤٦. وفي أكثر الروايات يرد اسمه صُبَيْغ بن عُسَيْل.

عنهم. من تلك الأقوال:

- ما يروى «أن يهودياً جاءه فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربنا عز وجل؟ فنمعّر وجه علي رضي الله عنه (أي تغير وجهه من الغضب والغيظ) فقال: يا يهودي .. كان بلا كيف يكون، كان ولا كينونة.. ليس له قبل، هو قبل القبل بلا قبل ولا غاية، انقطعت الغايات دونه، فهو غاية كل غاية»[1].

«وسأله رجل في مسجد الكوفة: هل تصف لنا ربنا فنزداد له حباً؟ فغضب عليه رضوان الله ونادى: الصلاة جامعة. فحمد الله وأثنى عليه إلى أن قال، فكيف يوصف من عجزت الملائكة مع قربهم من كرسي كرامته... أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم... فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته... وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنة النبي ﷺ أثره، فكِل علمه إلى الله تعالى فإنه منتهى حق الله عليك»[2].

وسئل – رضي الله عنه – أين الله؟ فقال: إن الذي أيّن الأيْن لا يقال له أين. فقيل له: كيف الله؟ فقال: إن الذي كيف الكيف لا يقال له كيف. وسئل: ما وجهة وجه الله؟ فأمر فأتى بشمعة فوضعها في أنبوبة قصب وقال للسائل: ما وجه هذه الشمعة؟ وبأي جانب تختص؟ فقال له السائل: ليس بمختص بجانب دون جانب. فقال: ففيم السؤال إذن؟»[3].

---

(١) المرجع السابق نفسه ص٥٠ – ٥١ ينقله عن تاريخ دمشق لابن عساكر، وعن التهذيب ج٢ ص٢٩٩. والسيد يحيى فرغل يميل إلى صحة هذه الرواية. وأميل إلى الشك في صحة نسبتها لعلي لا لمفهوم العبارات، فحسب، وإنما لأنها يبدو فيها التعقيد الفلسفي، الذي لم يكن مستعملاً في تلك الفترة. وتبدو غرابتها كذلك على أسلوب علي كرم الله وجهه من خلال ما عرف عنه من بلاغة وأدب... ولينظر إلى الفارق بين هذه الرواية عنه وبين كلامه الذي يأتي تباعاً مجيباً على سؤال رجل له في مسجد الكوفة حتى تزيد نسبة الشك فيها.

(٢) المرجع نفسه عن إيثار الحق لابن المرتضى ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق نفسه عن التبصير في الدين للاسفراييني ص٩٨.

«ويروى عنه أنه قال: إن الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته لا لمكان ذاته»[1].

- ويذكر ابن قيم ما يفيد أنه ورد على ألسنة طائفة من الصحابة ما يثبت أن الله تعالى في السماء أو فوق العرش أو في أعلى، منهم أبو بكر وابن مسعود وعمر وابن عباس وعائشة وزينت بنت جحش وعكرمة[2].

والحقيقة أنه مهما ورد على ألسنتهم من عبارات فلا تدل دلالة كبيرة على أن البحث في الذات والصفات عندهم، كان مسألة مذهبية أو مشكلة تثير البحث الموضوعي في ذات الله، لأن هذه المشكلة في تصوري قد تأخرت في بروزها إلى أوائل القرن الثاني الهجري. ولعل أول من ابتدع القول بها كفكرة دخيلة هو جهم ابن صفوان -وهو من ترمذ من بلاد المشرق- إذ «أورد على أهل الإسلام سلوكاً أثر في بلاد الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاءٌ كثير فكثر أتباعه على أقواله، إذ نفى أن يكون لله تعالى صفة»[3].

ومع نهاية القرن الأول الهجري بدأت الفرق المسيحية واليهودية تنشط، كما اتسعت رقعة الإسلام، وبدأت تهب رياح الفكر الأجنبي. فبدأ مجلس الحسن البصري (المتوفي سنة ١١٠ هـ) التابعي المشهور يتعرض لنوعيات جديدة من الأسئلة عن حرية العبد، والقضاء والقدر، ومرتكب الكبيرة. كما بدأت دولة العباسيين بترجمة كتب الهند وفارس وكتب الفلسفة اليونانية وبدأت تخرج هذه المرحلة – مرحلة وحدة المصدر وصفاء المنهج – إلى مرحلة جديدة فيها مظنة كبيرة للتأثر بالأفكار الجديدة. وهذا ما سنبحثه في المبحث القادم إن شاء الله.

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، طبعة صبيح، القاهرة، ص ٢٣٢.

(٢) أنظر ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٣٩ – ٤٢.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين. المقدمة ص١٤.

المبحث الثاني

مرحلة الاختلاط ومظنّة التأثُّر

بداية هذه المرحلة:

تكاد تبدأ هذه المرحلة من أوائل القرن الثاني الهجري، وتشغل فترة ضئيلة من نهاية الدولة الأموية، وتزدهر في أيام الدولة العباسية. حيث بدأت تفرخ فيها المذاهب والفرق، فظهرت مقالة جهم بن صفوان بنفي الصفات وتلاه المعتزلة والفلاسفة.

ميزة هذه المرحلة على سابقتها:

تميزت هذه المرحلة عن سابقتها بالاختلاط بعد العزلة، كظاهرة اجتماعية، برزت في اختلاط العرب المسلمين بغيرهم ممن دخلوا في الإسلام، بعد ازدهار الفتوحات الإسلامية، اختلاطاً في المجالس والحديث، كما بدأ الجدل كظاهرة مرافقة للرخاء الاقتصادي وفتح الباب على مصراعيه. ولم تعد هناك المدرسة الفكرية الواحدة الملتزمة بوحدة المصدر ووحدة المنهج؛ مما أدى تدريجياً إلى ذوبان الطابع القومي الواحد، وذوبان وحدة الفكر الإسلامي الصافي، وجاءت وحدة إسلامية عامة، تتميز بقوميات جديدة، ومصادر فكر جديدة، ومناهج جديدة في التفكير، مهما حاول المسلم الجديد أن يطمسها، ألا أنها مؤثرة.

ثم بدأت هناك بدايات علمية لفرق بدأت جذورها غير واضحة على أساس علمي واضح – أي مذهبي – في المرحلة السابقة، كالصفاتية والقدرية والمعتزلة. ثم إن هذه الأجناس والاتجاهات الجديدة. بدأت تظهر على المسرح الفكري والسياسي، «كما ابتدأت تساهم، أو ترى من حقها أن تساهم في حياة المسلمين التوجيهية،

فعملت على أن تنصر فريقاً على فريق، أو أن تلقي في تيار الحياة العقلية والروحية بما لديها من ثقافات خاصة، حتى تحيي ما كان لها من دولة أو دين»[1].

فحصل من ذلك كله التزاوج بين الثقافة الإسلامية الأصلية الصافية، وبين الثقافات الجديدة الوافدة، وبدأ التحول في العقلية الإسلامية من البساطة إلى التعقيد، ومن تسليم الفطرة إلى التأمل العقلي والتأويل، ومن الحماس والجهاد إلى الفتور والاستقرار، ومن البحث الجاد في ما يجب أن يعمل ويفيد، إلى الترف الفكري الممزوج بالجدل الذي لا طائل من ورائه.

بل لم تنتقل الصور الجدلية للمجتمع الإسلامي من المناهج الوافدة فحسب، وإنما انتقلت مادة الجدل نفسه، حيث ثار البحث في العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة. وبدأت كثير من الفرق المسيحية واليهودية تنشط، وبدأت حركة الترجمة على قدم وساق كضرورة لا بد منها في مواجهة ما جد وطرأ في الأمة من أحداث فكرية.

ونجد مواقف مختلفة من هذه المناهج الجديدة؛ من موقف محارب لها بما أوتي من قوة، وشاعر بالخطر الماثل على صفاء الفكر الإسلامي ووحدة مجتمعه **كالسلف** مثلاً، إلى موقف مستريب منها، لكنه يرى أنه لا بد من دراستها للوقوف في وجه هذه الهجمة الفكرية، وللدفاع عن عقيدة الإسلام كما فعل **المعتزلة** في بداية أمرهم. وموقف يسلم لهذه المناهج، ويعتقد فيها العصمة اعتقاده بعصمة الدين الذي يحمله، كما فعل **فلاسفة المسلمين**؛ كالفارابي والكندي وابن سينا وغيرهم، مما دفعهم إلى محاولة التوفيق بينها وبين الدين.

(١) الدكتور محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج١ ص٧٥.

العمل العقلي في هذه المرحلة:

انتقل العمل العقلي في هذه المرحلة من التسليم لما جاء في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فيما يتعلق ببيان ذات الله تعالى وصفاته إلى محاولات الشرح، والاستقصاء والتشريح.

وبدأت العقول تتضارب في فهمها للنصوص الواردة في مجال الذات والصفات. وانقسم المسلمون على ضوء نتائج العقل إلى فرق؛ كل فرقة تستند إلى النص فيما تذهب إليه، بل كانت كل فرقة حريصة جداً على جذب النصوص لصالحها، لأن الالتجاء إلى النصوص يجعل للفرقة مكاناً بين صفوف المسلمين، حتى دعا ذلك بعض الفرق المنحرفة إلى الخروج عن الإسلام، وهي تدّعي أنها تستدل بالنصوص؛ فقد ذكر الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل»[1] أنه قد ارتأى أحمد ابن خابط من أصحاب النظام المتعزلي رأي النصارى في المسيح في إعطائه حكماً من أحكام الألوهية، وحمل لذلك بعض آيات القرآن الكريم والأحاديث الدينية على رأيه، وذكر عنه أنه يرى أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام، وهو المعنيُّ بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٨٥]، وهو المراد بقول النبي عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن»[2]، وبقوله: «يضع الجبار قدمه في النار»[3]. كما حمل قوله عليه الصلاة والسلام: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»[4] على رؤية العقل الأول الذي هو أول مُبدع، وهو العقل الفعال الذي تفيض منه الصور على الموجودات».

---

(١) انظرالشهرستاني: المملل والنحل، ج١ ص٦٠.

(٢) البيهقي: الأسماء والصفات، مطبعة السعادة، ص ٣٩١.

(٣) صحيح البخاري: انظر فتح الباري ج١٣ كتاب التوحيد ص٣٦٩.

(٤) المرجع السابق نفسه ص٤١٩.

وانقسم الناس إلى آخذ بطريق الصحابة والتابعين بعدم الخوض في الذات والصفات، بل يثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه، وكان يمثل هذا الرأي السلف من أهل السنة. وإلى مُعمِل للعقل في النصوص في ضوء ما آمن به من مسلمات المناهج الفكرية الجديدة، دينية كانت أم إنسانية، فنفوا الصفات وتكلموا في الذات بمفهوم عقلي جديد، تقليداً وتوفيقاً، ويمثل هذا الاتجاه المعتزلة والفلاسفة. وفريق ثالث أثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه ولكن تأثر أيضاً بمفاهيم جديدة، فوقع في التشبيه والتجسيم للباري سبحانه وتعالى مثل غلاة الشيعة والمشبهة. وفريق رابع اعتمد طرق البرهان والحجاج العقلي مستفيداً من النصوص الشرعية، مدافعاً عن عقائد الإسلام، رادّاً لشبهات خصومه بعلم كلام على طريق أهل السنة كالأشاعرة والماتوريدية.

يقول الشهرستاني في ذلك: «وكان بين المعتزلة والسلف في كل زمان اختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرون فيها لا على قانون كلامي بل على قانون إقناعي ويُسمَّون بالصفاتية. فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق... وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة»[1].

ونرجئ تفاصيل العمل العقلي لكل فرقة من فرق المسلمين، إلى الأبواب القادمة حيث نقف على تفصيلات كل مذهب إن شاء الله.

مصادر هذه المرحلة وأثرها في تكوين المدارس الإسلامية:

١. القرآن الكريم وأثره:

والحديث عن القرآن بصفته مصدراً أساسياً للمسلمين في فهم ما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته في هذه المرحلة لا يعني أن القرآن كان يريد لهم أن يقعوا في

(١) الشهرستاني: الملل والنحل: جـ ١ ص٩٦.

اللجاجة والاختلاف. ولكن القرآن بما فيه من آيات متشابهة – لحكمة يعلمها الله – كان دليلاً لمعتنقي الآراء. والقضية تكمن في طبيعة التعامل البشري مع هذه الآيات. فبعد أن كان الصحابة والتابعون يتهيبون من إخضاع الآيات التي تتكلم عن الله – ذاته وصفاته – للبحث العقلي، جاء قوم في هذه المرحلة، لا يشغلهم سوى الأبحاث العقلية، مع الخروج على طريق سلفهم الصالح. وكانت هذه الآيات القرآنية باعثة للفكر وداعية لإعمال العقل، وكما يقول الإمام محمد عبده: «فاعتبار حكم العقل مع ورود أمثال هذه الآيات المتشابهات في النقل فسح مجالاً للناظرين، خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد، ولا مشروطة بشرط»(1).

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى: «إن هذه الآيات وأمثالها، مما يدور حول الله وصفاته ونحو ذلك من الأمور المتشابهة، كان من المحتم أن تنبت العقول، وأن تدفعها إلى أنحاء من التفكير الفلسفي، وقد كان. وكان من المحتم كذلك أن يكون لكل المفكرين – فرداً أو طائفة– تجمعهم فكرة واحدة، موقفه منها، وقد كان. إلا أن هذا الموقف الذي كان لكل طائفة من المفكرين لم يكن من ضرب واحد. لقد كان موقف البعض أن استوحى من القرآن نفسه – صواباً أو خطأ – مذهبه»(2).

آيات في الذات والصفات دار حولها الجدل:

- ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]
- ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: 22]
- ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75]
- ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: 27]
- ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: 88]
- ﴿إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: 9]

---

(1) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد. ص10.

(2) محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، ط3 ، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص40.

- ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢]

- ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]

- ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]

مواقف المسلمين من هذه الآيات وغيرها:

قبل تحقيق مواقف المسلمين من آيات القرآن الكريم وتأويلها نجد موضع اتفاق فيما يتعلق بالآيات والأحاديث المتعلقة بالذات والصفات، إذ يتفقون في أن في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات، وأن المحكمات هي الآيات التي لا تحتمل إلا معنى واحداً. وأن المتشابهات هي التي تحتمل أكثر من معنى، وأنه يجب رد المتشابهات في تفسيرها إلى المحكمات.

ولكن موضع الافتراق بينهم في التطبيق، إذ في الوقت الذي يرى فريق أن هذه الآية محكمة والأخرى من المتشابه ترجع إليها، يرى الفريق الآخر أن هذه الآية من المتشابه والأخرى محكمة وترجع الأولى إلى الثانية.

يقول الفخر الرازي في «التفسير الكبير»: «إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة فلا بد من تأويلها حسب ذلك»(١)، مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾ [القيامة]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

فالآية الأولى محكمة تدل على جواز رؤية الله تعالى عند أهل السنة، والآية الأخرى من المتشابه ترجع إليها، وتفيد أن رؤيته تعالى وإن كانت جائزة لكنها لا تكون رؤية إحاطة أي لا تحيط به الأبصار.

(١) الفخر الرازي: التفسير الكبير جـ ١٦٩ ط١ مطبعة عبد الرحمن محمد القاهرة.

في حين اعتبر المعتزلة عكس ذلك فاعتبروا الآية الثانية محكمة قاطعة في نفي رؤية تعالى، والأولى من المتشابه، وأولوها فجعلوا «ناظرة» بمعنى الانتظار لا الإبصار.. وهكذا.

فعلى أساس المحكم والمتشابه، نشأت فرق أساسية ثلاث في قضية الذات والصفات: المشبهة، والمعطلة أي (المعتزلة) وأهل السنة من السلف والأشاعرة.

ويبين ابن خلدون في مقدمته، أن ما ورد في القرآن الكريم من تنزيه الله تعالى ومن آيات موهمة للتشبيه، وقف منها مفكرو الإسلام مواقف كان لها أثر كبير في فهم علاقة الصفات بالذات فيقول: «القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق، الظاهر الدلالة من غير تأويل، في آي كثيرة، وهي سلوب كلها، وصريحة في بابها، فوجب الإيمان بها.

ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه، وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات.

فأما السلف: فغلّبوا أدلة التنزيه لكثرتها، ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرأوها كما جاءت، أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها، لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له.

وشذ لعصرهم: **مبتدعة** اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه؛ ففريق **شبهوا** الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه، عملاً بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح، ومخالفة آي التنزيه المطلق، التي هي أكثر موارد، وأوضح دلالة، لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار.

وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا غنية عنها... ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام. وليس بدافع

عنهم، لأنه قول متناقض، وجمع بين نفي وإثبات.. إن كان بالمعقولية واحداً من الأجسام، وإن خالفوا بينهما ونفوا المعقولية المتعارفة فقد وافقوا في التنزيه.. ولم يبق جعلهم لفظ الجسم اسماً من أسمائه ويتوقف مثله على الإذن.

وفريق منهم: ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف، وأمثال ذلك. وآل قولهم إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم: صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجهات، نزول لا كالنزول، يعنون من الأجسام، واندفع ذلك بما اندفع به الأول.

ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم، والإيمان بها كما هي، لئلا يكر النفي على معانيها بنفيها، مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن.

ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة، في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب، فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة، زائدة على أحكامها، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم – بزعمهم – وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها. وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام .. وعظم ضرر هذه البدعة... وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية، على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أو الحسن الأشعري: إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية. وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس، بطريق النقل والعقل ورد على المبتدعة في ذلك كله»[1].

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، طبعة مصر ١٣٢٢هـ. ص٣٦٧ – ٣٦٨.

والسلف هم أقرب المدارس إلى النص. ويروى عنهم في هذه المرحلة ما يبين مذهبهم، في التزام النص فيما أثبته الله تعالى لنفسه وأخبر به رسوله، دون شرح وتعقيد والتواء. ونكتفي بذكر بعض الأقوال لأئمة السلف فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته، على أمل أن نفصل هذا المذهب في موضعه إن شاء الله تعالى.

من هذه الأقوال:

- يقول الإمام الأوزاعي رحمه الله المتوفى سنة (١٥٧هـ) في العرش: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه»[١].
- وكان سفيان الثوري المتوفى سنة (١٦١هـ) ينهى عن مجالسة من يبحث في ذات الله تعالى، ويقول: «عليكم بالأثر وإياكم في ذات الله»[٢].
- وهكذا كان موقف عبد الله بن المبارك المتوفى سنة (١٨١هـ) إذ يقول: «نعرف ربنا بأنه فوق سبع سموات، على العرش استوى، بائن من خلقه»[٣].
- كما كان مذهب ربيعة شيخ مالك يمثله قوله في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله تعالى الرسالة، وعلى الرسول ﷺ البلاغ، وعلينا التصديق"[٤].

ويتابعه تلميذه مالك فيقول: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

(١) كما نقل ذلك يحيى فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ص٦٣.
(٢) نفس المرجع السابق ص٦٣.
(٣) نفس المرجع السابق ص٦٤.
(٤) نفس المرجع السابق.

وكان الإمام أبو حنيفة يقول في صفات الله تعالى: «وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا (ويقول) قبل ذلك في كتابه الفقه الأكبر: إن الله لم يزل عالماً والعلم صفة في الأزل وخالقاً بتخليق والتخليق صفة في الأزل... الله تعالى استوى على العرش من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه»[1].

٢- المصدر الديني وأثره:

وأعني بالمصدر الديني، ما وصل إلى المسلمين من تراث الأديان السماوية كاليهودية والمسيحية، وما كان في الشرق الإسلامي من بقايا الفلسفات والأديان الهندية. ولا بد من البيان عن مدى صحة معرفة المسلمين في هذه المرحلة لما كانت عليه علاقة صفات الله بذاته، وكيف أثرت في تعجيل ظهور مسألة علاقة الصفات بالذات، أو على الأقل في توجيه النقاش والمعالجة لهذه المشكلة في الفكر الإسلامي، وعلى سبيل الإجمال وفي أهم الفرق التي خاضت في هذه المسألة:

أولاً: لقد كان للثقافة الهندية في مجال الألوهية تأثير واضح في النصرانية، وذلك في عقيدة التثليث بحيث وفّقوا بين التعدد في الآلهة وأرجعوها إلى إله واحد، له ثلاثة أسماء، مما وجه التفكير المسيحي في قضية التثليث في وحدة، والوحدة في تثليث، وأصبحت ثلاثة الأسماء للإله عندهم الأقانيم الثلاثة عند النصارى، وهي الأب والابن وروح القدس. ولذا فإن أثر التصور الهندي انتقل إلى المسلمين ملخصاً في التفكير المسيحي[2] كما سيأتي.

وقد وصل إلى المسلمين شيء من معتقدات الهنود في التنزيه والتشبيه، إذ يذكر البيروني في كتابه «**تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**»، عقيدة الخاصة منهم أي المنزهة ويقول: «واعتقاد أهل الهند في الله سبحانه وتعالى أنه

(١) أبو حنيفة: الفقه الأكبر. ط٢ المطبعة العامرة الشرفية. القاهرة ١٣٢٤ هـ ص٢.

(٢) انظر أحمد شلبي: أديان الهند الكبرى، سلسلة مقارنة الأديان رقم ٤ ط٣ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٢، ص٢١٥.

الواحد الأحد الأزلي من غير ابتداء، ولا انتهاء، المختار في فعله، الحكيم، المحيي، المدبر، الباقي، الفرد في ملكوته، المنزه عن الأضداد والأنداد، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء»[1].

ويقول في وصفه لعقيدة العامة عندهم أي المشبهة: «وإن الأقاويل عندهم اختلفت، وربما سمجت كما يوجد مثله في سائر الملل. ومثّل لذلك عند الهنود بأن خاصتهم يقول: «إنه يحيط بكل شيء حتى لا تخفى عليه خافية، فيظن عاميهم أن الإحاطة تكون بالبصر، والبصر بالعين، فيصف الله بألف عين عبارة عن كمال العلم»[2].

وربما يكون ما قال البراهمة من التنزيه فيه نوع توجيه في المعالجة عند المعطلة – المعتزلة – إذ أن «البراهمة كانت تؤمن بأن الله فكرة سامية تجتمع إليها كل صفات الكمال المطلق... ليس فيها من التجسيد المادي أي مظهر من مظاهره، كما يقول الفيلسوف الهندي شانكارا: **وبراهما** في جوهره محايد عن كونه شخصاً أو مذكراً أو مؤنثاً، وهو يستعلي على الخير والشر، وهو فوق الفوارق الخلقية، وكل أوجه الاختلاف بين الأشياء وكل الخصائص والصفات والغايات إن براهما هو السبب والمسبب معاً، جوهر العالم الخفي الذي لا تحده قيود الزمان»[3].

ثانياً: الثقافة اليهودية:

اليهود أصحاب نص ديني. وكل أمة لها نصوص تقف منها موقف البحث والتأويل في المرحلة الثانية من مراحل تدينها وهذا ما حصل لليهودية إذ كانت متمسكة بالنص أولاً، ثم نشب صراع شديد في الشرق وبخاصة في الإسكندرية، بينها وبين الوثنية اليونانية. مما اضطر كثيراً من اليهود أن يتعلموا اللغة اليونانية. ثم

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام. جـ ١ ص٢٣٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) عبد الكريم الخطيب: الله ذاتاً وموضوعاً ص٣١٦.

كان النزاع في الحياة الاجتماعية والثقافية وفي الدين، فاضطر كثير من اليهود إلى الانحراف إلى الثقافة اليونانية، وتأثروا بها كمنهج عقلي للتفكير. وظهر منهم من حاول الجمع بين ما اعتقده من عقائد اليونان ليشرح به ما اعتقده من نصوص التوراة، فبدأ التأويل لنصوص التوراة على يد **فيلون** الإسكندري اليهودي العقلي المشهور. وهذا النوع من التأويل هو نمط من العمل العقلي التوفيقي بين الفلسفة والدين، إذا تحت وطأة الأنماط الفكرية الفلسفية الجديدة اضطر اليهود أن يتفلسفوا فظهرت اليهودية المُفلسفة. وحاول أصحاب هذا الاتجاه خدمة الدين بحجج الإقناع الفلسفية. وفهم هؤلاء الفلاسفة النصوص بعيداً عن التشبيه بروح التنزيه، وبقي غيرهم يعتقدون بظواهر النصوص بعيداً عن التشبيه بروح التنزيه، وبقي غيرهم يعتقدون بظواهر النصوص التي توهم التشبيه. وقد انتقلت اليهودية إلى بلاد المسلمين قبل الإسلام، فجاء الإسلام، وفي هذه المرحلة بالذات، نشطت المدارس اليهودية المفلسفة منها والنصية، وقذفت بنفسها في تيار الحياة الفكرية الإسلامية، مما جعل بعض الكتاب يحكمون على أن نشأة المشبهة الإسلامية كانت بدافع اليهود، وعلى الأخص أن الذي قاد حملة التشبيه يهودي معروف، هو ابن سبأ الذي قال لعلي: أنت أنت، أي أنت الإله[1].

وقد اتخذ الشيعة مذهب التجسيم ليحقق لهم غرضاً سياسياً مقصوداً، إذ أرادوا أن يجعلوا الأحقية لائمتهم في الحكم، فجعلوا لهم غرضاً سياسياً مقصوداً، فجعلوا لهم العصمة بل رفعوهم إلى مقام التقديس، وأنهم تحل فيهم روح الله. ويذكر الشهرستاني أثر اليهود في الشيعة وأنهم قائلون بعقيدة التشبيه وأنه ديدنهم فيقول: «وأكثر الأخبار المنسوبة كذباً إلى الرسول ﷺ الدالة على التشبيه مقتبسة من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع»[2].

---

(١) انظر الشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص٢١٢.

(٢) نفس المرجع السابق ص٢١٢.

ويوافق أحمد أمين الشهرستاني على هذا القول فيقول: «إن عقيدة التشبيه عند الشيعة وكثيراً من المسائل الكلامية كان منبعها اليهود»[1] ويقول: «كذلك انتقل إلى المسلمين ما دار بين اليهود في التشبيه، فقد وضعت الدراسات لبحث الآيات القرآنية التي توهم بذلك، مثل: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾، [الفتح: ١٠]، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [الرحمن: ٢٧] ، ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [طه: ٥].

وانقسم المسلمون فيها أقساماً، فقال قوم من السلف. نؤمن بذلك ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وذهب جماعة من غلاة الشيعة وجماعة الحشوية إلى التشبيه، فقالوا: إنه يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار... فحذوا في ذلك حذو اليهود في اختلافهم»[2].

وأما منزهة اليهود فقد أثروا – إن صح – في نفاة الصفات، في الإسلام كالمعتزلة والفلاسفة. ويصف أحمد أمين هذا التأثر كأنه مجرد اقتراح لمواضع النزال فيقول: «إن هذه الديانات – أي السابقة – كانت تقترح على المعتزلة موضع النزال فقط، أما نشأتها الأولى فإسلامية بحتة»[3].

كما يرى **فندلبند** في أن اليهودية المفلسفة على يد فيلون أثرت في القول بالمبالغة في التنزيه في صفات الخالق، واتباع طريق السلب فيها للتعبير عن كماله المطلق[4]، وأن «فيلون هو الذي أبرز التضاد بين المتناهي المحدود وبين الله ووضحه على نحو أن الله يمكن أن يقال عنه فحسب: ليست له المحمولات أي الصفات المتناهية المتعارفة في نظر الإنسان لأنه فوق كل شيء ولا يسمى ولا يحدده اسم»[5].

---

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام ج١ ص٣٦٦.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام ج١ ص٣٣٦.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) فندلبند، «تاريخ الفلسفة» ص١٩٧ وانظر محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ج٢ ص٥٥٠-٥٥١.

(٥) الرجع سابق.

ثالثاً: الثقافة المسيحية:

والمسيحية لم تبق كما كانت على عهد عيسى عليه السلام. فلعل أول هجمة كانت عليها من الفكر الهندي، البوذي والبراهمي، في محاولة استقطاب للعالم وجعلها عالمية، على يد بولس مؤسسها، وهو نفسه شاؤل الذي كان من أخطر طبقات اليهود الفريسيين على النصرانية، إذ تأثر الثالوث المسيحي بثالوث البراهمة الذين «جمعوا الآلهة في إله واحد وقالوا: إنه هو الذي أخرج العالم من ذاته، وهو الذي يحفظه إلى أن يهلكه ويرده، وأطلقوا عليه ثلاثة أسماء: فهو **براهما** من حيث هو موجد، وهو **فشنو** من حيث هو حافظ، وهو **سيفاً** من حيث هو مهلك. وفتح الكهنة الهنود هذا الباب للمسيحيين، فيما يسمى تثليثاً في وحدة، ووحدة في تثليث»[1].

وقد عانت النصرانية كدين كما عانت اليهودية من قبلها، من صلتها بالفلسفة الإغريقية، إلى أن كان القرن الثاني للميلاد، فتشعبت إلى مدرستين:

- مدرسة **المسيحية المفلسفة**: التي أصبحت فيها نصوص الدين مشروحة بالمصطلحات الفلسفية وقائمة عليها.
- والمدرسة **العقلية المسيحية**: المدافعة عن مسيحية الكنيسة، وهي لا تخلو من تأثر بالفلسفة لكنها غير قائمة عليها.

والمدرسة الأولى – المسيحية المفلسفة – كان من زعمائها كليمنص الإسكندري، المتوفي سنة ٢١٧م سبع عشرة ومائتين للميلاد واوريجينيس وآريوس وديسقورس، وآلت إلى نسطور حتى أصبحت تسمى باسمه – مدرسة النساطرة أو الطائفة النسطورية –.

(١) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى ص٢١٠.

أما موقف هذه المدرسة من الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات:

فلم تقوض هذه المدرسة ما وجدته من ثالوث في النصرانية متمثل في الآب والابن وروح القدس، وإنما أوّلت وحملت أبوة الله للمسيح، وبنوة عيسى والروح القدس على المعنى المجازي؛ فذهبت إلى أن معنى الآب هو صفة الوجود لله، فهو الوجود الأعلى والمطلق، وأن الابن هو صفة العلم لله وهو المسيح عليه السلام، فهو ابن الله أي القريب منه في درجة الوجود، وسمي بكلمته لأن الكلمة تدل على العبارة واللفظ، وهما يدلان على المعنى النفسي وهو العلم، أي هما ترجمة ما في العقل، إذا فالمسيح عقل الله القريب منه، وهو الدرجة الثانية في الوجود. وأن روح القدس هي صفة الحياة.

ما من شك أن هذا التأويل قائم على الفلسفة الإغريقية، وبالأخص الأفلاطونية الحديثة التي كانت تقول بالعالم الأزلي وهو عالم المثل: مثال الخير يتبعه العقل وتتبعه النفس الكلية، فجعلت عالم العقل في المرتبة الثانية في الوجود «والله تعالى وكلمته – عقله – في نظرهم لا بد أن يكونا أزليين قديمين، لأن العقل الإنساني في اللحظة التي يتصور فيها وجوداً لله يتصور أيضاً وجود كلمته معه، فليس وجودها مسبوقاً بفترة من الزمان»[١]. وهذا هو منشأ قولهم بالأقانيم، إذ قالوا بالاتحاد والحلول وتدرع اللاهوت – الله – في الناسوت – أي عيسى – وقالوا: «الباري تعالى جوهر واحد، يعنون به القائم بالنفس لا بالتحيز والحجمية، فهو واحد بالجوهرية، ثلاثة بالأقنومية، ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم، وسموها الآب والابن وروح القدس، وإنما العلم تدرع وتجسد – في المسيح – دون سائر الأقانيم»[٢].

---

(١) محمد البهي: الجانب الإلهي من التكفير الإسلامي، ج١، ص١٠٥.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص٢٢١.

والأقانيم، هي الأصول، وترجع تسميتها إلى أثر الفلسفة الإغريقية في تفلسف المسيحية، كما أن تحديدها بثلاثة يرجع إلى المصدر نفسه. لأن ما نراه في المسيحية على هذا الوجه يذكّرنا بمثل أفلاطون، وثالوث إفلوطين المصري: الواحد – العقل – نفس العالم.

فهذه الأقانيم الثلاثة: الوجود، العلم، الحياة، تأويل لنصوص ثلاثة في العقيدة النصرانية: الله (الآب)، الابن (كلمة الله)، الروح القدس. فما الصلة بين كل لفظ في نص العقيدة وبين ما أصبح عليه في التأويل[1]؟

١. **الآب (الله/ الوجود):** لا يمكن أن تفهم هذه الصلة بين الله في النص وأنه الوجود في التأويل إلا بعد معرفة أن المؤولين العقليين، من المسيحيين قد استوعبوا فكرة الاثنينية في الوجود، وأن هناك الوجود المطلق، كما يسمونه، أو العلة الأولى، أو الأول أو واجب الوجود عند أرسطو، أو الواحد عند إفلوطين. وهذا المقصود الفلسفي للوجود المطلق هو أصل العالم وهو المحرك الذي لا يتحرك، فمهما كان من بيان الصلة بين هذا الوجود والوجود الأزلي منه إنما هو الذي لا يمتنع إطلاقه عند النصارى على الله باعتباره الخالق، والجامع لكل صفات هذا الوجود المطلق، أو الأول في الفلسفة الإغريقية. وهذا كله جعلهم يساوون بين المدلولين: الآب هو الله هو الوجود المطلق.

٢. **كلمة الله (الابن/ العلم):** سبق أن أولوا الابن بأنه العقل، فالمسيح عقل الله، وهو يقترب منه في الوجود، والعقل والعلم يؤول المراد منها إلى معنى واحد تقريباً، لأن العقل إدراك ما يعقل، والعلم تحصيل ما يعلم. إذن لا بأس بالمساواة بين اللفظين.

(١) انظر: محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ج١، ص١١٦-١١٨.

٣. **روح القدس (الحياة):** الصلة بينهما واضحة جداً، لأن الحياة لا تقوم بلا روح؛ إذ أن القوة المدُبِّرة التي هي أساس معنى الحياة مأخوذة في معنى الروح القدس، فإطلاق روح القدس وإرادة الحياة جائز في اللغة.

يبقى سؤال – بعد هذا التأويل – هل هذه الثلاثة: الآب والابن وروح القدس أو الوجود والعلم والحياة شيء واحد أم أنها أشياء مستقلة؟ وهل العلم غير الوجود أم أنه عين الوجود؟ وهل الحياة هي عين الوجود أم أنها غيره؟

كان هناك اتجاهان في الإجابة على هذه الأسئلة هما:

- **اتجاه اليعاقبة:** الذين كانت أنطاكية مركزاً لتعاليمهم في ما يعرف بسوريا الآن. أجاب بأنها مستقلة، والتثليث على هذا واضح. ولعل الشهرستاني يقصد هذه الطائفة: بقوله «لقد وقع النصارى في تصويرهم لعلاقة الصفات بالذات في التثليث، وهذا شرك في الاعتقاد إذ صرحت **الملكانية** – من طوائفهم – بأن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالصفة والموصوف. ولهذا صرحوا بإثبات التثليث»[1].
- **اتجاه النساطرة:** الذين كانت الرها ونصيبين من أشهر مدارسهم. ذهب هذا الاتجاه إلى أن هذه الأقانيم شيء واحد، فالعلم ليس هو شيئاً غير الوجود، والحياة ليست شيئاً مستقلاً كذلك. وهم بهذا يميلون إلى الوحدة في أصل العالم أو الوحدانية، وعلى هذه فالصفات هذه عندهم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو»[2].
- **وبعض النصارى** أثبت لله تعالى صفات أخر بمنزلة القدرة والإرادة وغيرهما. ولكنهم لم يجعلوها أقانيم. ووصل الحال إلى أن بعضهم قال: «إن

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ج١، ص٢٢٢.

(٢) نفس المرجع السابق ص٢٢٤.

كل واحد من الأقانيم الثلاثة حي ناطق إله. وزعم آخرون أن اسم الإله لا يطلق على كل واحد من الأقانيم»[1].

وقد رمى النصارى بمعتقداتهم هذه في المجتمع الإسلامي، إذ أنهم كانوا على رأس النقالين والمترجمين للثقافة اليونانية من السريانية واليونانية إلى العربية وكان الجدل بين النصارى أنفسهم في العراق وبينهم وبين المسلمين أكثر من أي مكان في الدولة الإسلامية. حتى أن الجاحظ كتب رسالة في الرد على النصارى.

يقول أحمد أمين: «لقد كان جدال النصارى حول الصفات هل هي الذات أو زائدة عليها دائراً في البلاد التي فتحها الإسلام عند فتحه لها»[2].

ولقد وصلت المسيحية إلى المسلمين في عصر بني أمية وفي العصر العباسي عن طريق المشافهة قبل أن تصل المسيحية المفلسفة، ولكن كثيراً منها قد وصل عن طريق النساطرة.

وبالتالي فما مدى تأثر الفكر الإسلامي بالنصرانية؟:

نجد في الفكر الإسلامي مثبتين للصفات محافظة على النصوص الدينية. كما نجد المعتزلة الذين ينفون الصفات. ونجد من يمنع التأويل من السلف، ومن يسمح به ويتعاطاه كالمعتزلة والشيعة وغالبية الأشاعرة. كما نجد من المعتزلة أبا الهذيل العلاف يقول عن الصفات بأنها وجوه للذات. ثم نجد من المعتزلة من يرجع الصفات كلها إلى العلم، والعلم عين الذات عندهم، ومنهم من يرجعها إلى صفتين: كونه عالماً وقادراً. ونجد الجبائي من المعتزلة يجعل هاتين الصفتين اعتباريتين للذات القديمة، أما ابنه أبو هاشم فيجعلها حالين – لا موجودين ولا معدومين – .

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) أحمد أمين: فجر الإسلام. ص١٢٦.

وفي الحقيقة أنه يصعب الحكم على أن منشأة فكرة علاقة الصفات بالذات عند هؤلاء جميعاً كان من النصارى، وذلك لأننا وجدنا عند اليهود ما يشابه هذه الظاهرة. ووجدنا أن مؤثراً واحداً أثر في الديانتين اليهودية والنصرانية معاً، فوصلنا ما وصلنا منها مفلسفاً، ذلك المؤثر هو الفلسفة الإغريقية. والفلسفة الإغريقية أيضاً وصلت إلى الفكر الإسلامي. والأرجح أنها أثّرت في إبراز هذه المشكلة أكثر من تأثير اليهودية والمسيحية المفلسفتين. -كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى-.

٣- المصدر الإنساني أو الفلسفي وأثره:

ويراد بالمصدر الإنساني التراث اليوناني والفلسفة الإغريقية بكل ما طرأ عليها من اتجاهات وتحولات. وقد وصلت هذه الفلسفة بعد أن عملت فيها عقليات مختلفة كعقلية العصر الروماني، ولذا وصلت معدلة وفيها مسحة دينية، عن طريق الترجمة والنقل على أيدي السريان المسيحيين وعلى الأخص النساطرة.

ومن مميزات هذه الفترة أنه أصبح فيها نشاط وحركة للمدارس الفلسفية في إنطاكية وحران والرها ونصيبين. ويقول الفارابي مبيناً استمرار سلسلة الدراسات الفلسفية من بعد ظهور الإسلام إلى القرن الرابع الهجري أي إلى ما بعد ظهور حركة الترجمة – التي ابتدأت في عصر أبي جعفر المنصور المتوفى سنة اثنتين وثلاثين ومائة للهجرة (١٣٢هـ) بقرنين تقريباً يقول: «انتقل التعليم – بعد ظهور الإسلام – من الإسكندرية إلى أنطاكية، وبقي معلم واحد فتعلم منه رجلان، وخرجا ومعهما الكتب، فكان أحدهما من أهل حران – في العراق- والآخر من أهل مرو، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان.

فأما الذين من أهل مرو فتعلم منه رجلان، أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان. وتعلم من الحراني: إسرائيل الأسقف وقويري. وسارا إلى بغداد، فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعليم. وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها، وتعلم من المروزي: متّى

ابن يونان، وتعلمت (أي الفارابي) من يوحنا بن حيلان، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان – التحليلات الثانية –»[1].

انفتحت أعين المسلمين بعد حركة الترجمة، على مخلفات الفلسفة الأغريقية المختلفة في طبيعتها، وأسسها مع طبيعة التفكير العربي البسيط وأسسه. ومن أهم ما تأثرت به العقلية الإسلامية من هذه المخلفات[2]:

- شروح المشائين على كتب أرسطو وأفلاطون، وفي مقدمتها شرح الإسكندر الأفروديسي.
- شروح رجال الأفلاطونية الحديثة- شروح فرفوريوس الصوري-.
- شروح مدرسة الإسكندرية الفلسفية – شروح هرمس ويحيى النحوي.

وقد وصلت الأفلاطونية الحديثة إلى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية في الشرق الأدنى، وهي تجمع كل العناصر الفلسفية والدينية والشرقية، أي وصلت مُغلّفة بالمسحة الصوفية التي تقول بوحدة الأول. وكان لهذا الأول في تصور هذه الفلسفة، خصائص من الوحدة والانفراد والبساطة وغيرها مما أوهم المسلمين بعصمة هذه الفلسفة. وأنها لا تخالف توحيدهم، بل يمكنهم أن يستفيدوا منها في الإقناع والحجة. ولم يكن المسلمون يومئذ على قدر من المعرفة بتضارب هذه الآراء.

ومن أبرز هذه المؤثرات، واحد أفلوطين وهو وصف لله الواحد في الأفلاطونية الحديثة:

(١) ذكر ذلك ابن أبي أصيبعة في كتابه (تراجم الحكماء) ج١، ص١٣٥ راجع: محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج١ ص٢١٧.

(٢) انظر المرجع السابق ج١، ص١٤١/ ١٤٢.

ولعل هذا الاصطلاح كان من أكثر المؤثرات في تـاريخ الفكـر الإسـلامي. إذ أنه كان النقطة الأساسية في التسليم الفكري، لفلاسفة المسلمين ومنزهتهم لما له من الخصـائص في فلسـفة الأفلاطونيـة الحديثـة. فمـن خصـائص هـذا الواحـد في الأفلاطونية الحديثة:

- أنه واحد من كل وجه: أي واحد في التصور الـذهني وفي الواقـع الخـارجي والكثرة عنه منتفية من كل وجه.
- وأنه بسيط غير مركب. والتركيب عنده منتف من كـل وجـه فهـو بسـيط في الذات بساطة مطلقة.
- لهذا لا يقال عنه عقل ولا جوهر ولا عرض.
- وأنه فوق الفكر وفوق العقل. وصفه الخير والخير هو عين ذاته.

من ذلك كله نتبين أنه منزه من كل وجه على أن يوصف أو يُحدّ.

هذا المسلك في وحدة الأول سلك طريق السـلب كنتيجـة للمبالغـة في التنزيـه الذي يصل إلى التجريد في عدم تحديده ليدل على أنه نهاية الكمال ونهايـة الوجـود الحقيقي، غُرّر به فلاسفة المسلمين، بل والمعتزلة. ولعل هذا الفكرة – وحـدة الأول وبساطته من كل وجه – هـي منشـأ الاشـتغال بمشـكلة علاقـة الصـفات بالـذات، بصورة علمية وموضـوعية؛ لأنهـا جعلـت المسـلمين المـؤمنين بوحدانيـة الله تعـالى وصفاته أمام موقف يفرض نفسه على تفكيرهم: كيف يمكن المحافظة على وحدانيـة الخالق تعالى مع القول بثبوث صفات له وهي قديمة، ألا يؤدي هـذا القـول بثبـوت صفات قديمة له إلى تعدد القدماء، أليس هذا القـول يمكـن أن يشـكل خطـراً علـى وحدانية الخالق، إذ بتعدد القدماء تنتفي الوحدانية.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا بد من معالجة فكرية نثبت بها الألوهية الواحدة، ولا نخالف النصوص في إثبات الصفات، والمعالجة أنتجت حلولاً مختلفة في الشكل متحدة في الجوهر خلاصتها: إن هذه الصفات هي عين الذات، وليست زائدة عليها. وعلى هذا فلا بد أن تؤول النصوص المثبتة لبعض الصفات: وكان أن وقف المفكرون الإسلاميون من هذه المشكلة – كطرف من أطراف التأثر بالفلسفة الأغريقية – مواقف أهمها:

أولاً: موقف السلف: الذي بقي عند تسلميه في إثبات الذات والصفات، وأنها قائمة بالله تعالى، والتسليم فيما تثبته النصوص الشرعية، مع التنزيه. ولم يتأثروا بموجة البحث في الذات والصفات بمنهج غريب. وإنما كانوا يعارضون كل من يؤول النصوص، ويدافعون عن العقيدة البعيدة عن كل تأويل وشرح. وهؤلاء هم طائفة السلف الأوائل، إذ منعوا التأويل، ولم يقعوا في التشبيه. ويمثل منهجهم مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه لمّا سئل عن الاستواء على العرش أجاب: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، السؤال عنه بدعة. ويمثله كذلك أحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وداود بن علي الأصفهاني.. حتى انتهى الأمر إلى الحارث بن أسد المحاسبي، وعبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي[(١)].

وكان رأي هذا السلف المتقدم هو أننا عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات. ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له، وليس كمثله شيء يقيناً. والوقوف في وجه الذين وقعوا في التشبيه الصرف، إذ سمحوا لأنفسهم

(١) انظر محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج١ ص١٢١.

القول بتفسير النصوص على ما هي عليه بإجرائها على ظاهرها في وجه المعطلة للصفات القائلين بنفيها.

وجاء فيما بعد ابن تيمية وابن القيم يحملان راية السلف، ويحاربان كل من تأثر بالفلسفة في الكلام في الذات والصفات حتى أن الأشاعرة الذين يعتبرون ناصرين لمذهب السلف بالدليل العقلي لم ينجوا منهما.

يقول ابن تيمية: «وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم – أي سبيل الرسل – من الكفار والمشركين، والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة، والمتفلسفة والجهمية والقرامطة الباطنية ونحوهم، فإنهم على ضد ذلك، يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان. فقولهم يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات... الخ»[1].

ثانياً: موقف المعتزلة: لقد كان تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية تأثراً غير مقصود، إذ أنهم شعروا بالهجمة الفكرية على العقيدة الإسلامية من اليهود والنصارى وفلاسفة المسلمين، الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، بل اعتنقوها، وإن كانت ممزوجة بسمة دينية، ومؤسسة على أفكار القطبين الكبيرين أفلاطون وأرسطو. ورأى المعتزلة مشبهة مجسمة تقول بالتشبيه والتجسيم في الباري تعالى وصفاته ما لا يليق بحقه سبحانه، كالروافض والشيعة المؤلهة لعلي ولأئمتهم. فشعر المعتزلة أنهم مكلفون بالدفاع عن العقيدة، ولكي يفلحوا في هذا الدفاع لم يجدوا في

---

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية (تصحيح محمد زهري النجار)، مطبعة الأمل، القاهرة، سنة ١٩٤٩ ص٩.

طريق السلف ما يقنع الخصم على أساس عقلي وجدلي، فاضطروا أن يردوا على هؤلاء جميعاً بسلاحهم نفسه ومنطقهم. ومقصودهم تنزيه الباري سبحانه وتعالى فقرأوا كتب الفلسفة واستفادوا منها في تدعيم مبادئهم، ومن جملتها مبدأ التوحيد. وإن كان هذه الأخذ منها بقدر، وبحيطة في الوقت الذي سلم فيه فلاسفة المسلمين، لهذه الفلسفة، ووقفوا منها موقف القبول، بل والتوفيق بينها وبين الدين، كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد.

وقد رجع المعتزلة من المعركة متأثرين، فقالوا بوحدة الذات الإلهية وبساطتها من كل وجه، ومن ثم نفوا صفات المعاني وأرجعوا الصفات إلى العلم، والعلم هو عين الذات. ونفوا زيادة الصفات على الذات كما سيأتي في تقرير مذهبهم. كل ذلك ليسوغ لهم فهم وحدة القديم مع اتصافه بصفات متعددة. وقد قال الشهرستاني: «إن رأي أبي الهذيل العلاف – من المعتزلة – في أن الصفات وجوه للذات هو بعينه رأي النصارى في أقانيمهم»[1] –. والنصارى مستمدون للفكرة من الفلسفة الإغريقية–.

كما يرى الشهرستاني أن المعتزلة في حلولهم لمشكلة الصفات قد تأثروا بالفلاسفة المسلمين، وفي مقدمة هؤلاء الفارابي وابن سينا. وما من شك في أن الفلاسفة المسلمين في حلولهم لمشكلة الصفات، ورد الصفات جميعها إلى صفة واحدة هي العلم، وجعل العلم عين الذات، متأثرون بالأفلاطونية الحديثة. وممّا يدل على نية المعتزلة في الدفاع عن العقيدة في مشكلة الصفات – في رأيهم – قول الخياط في كتابه الانتصار: «ولقد أخبرني عدد من أصحابنا أن إبراهيم النظام رحمه الله قال، وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لا أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد

(١) الشهرستاني: الملل والنحل. ج١ ص٥٠.

مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأرشدية التوحيد. فما كان منها يخالف فأنا منه بريء. اللهم إن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرة الموت»(١).

وكان – بدافع التأثر هذا – مذهب المعتزلة مغالياً في النزعة العقلية التي تُـؤول كل ما يصادفها من نصوص القرآن والحـديث، لنصـرة مـذهب التنزيـه المغـالى فيـه بإثبات الوحدة والبساطة لله تعالى، ونفـي الكثـرة والتركيـب عنـه مـن كـل وجـه. فنجدهم ينكرون حديث الرؤية ويستدلون بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾. بل نجد أكثر من هذا «فإن النظّام كان يتهكم فيقول: زعـم ابـن مسـعود أن القمـر قـد انشق وأنه قد رآه وهذا من الكذب الذي لا خفاء فيه. وكذلك يكذب ابن مسـعود في رؤيته للجن»(٢). كما كانوا يطعنون في الصحابة ويرمـونهم بالتنـاقض، ويعيبـون عليهم. «ولا أدل على ذلك مـن كتـاب **النكـت** الـذي ألفـه النظـام ليلحـق بكـل صحابي عيباً يهدم به الثقة»(٣).

ونجد الإمام أبا الحسن الأشعري، وقد عرف أقاويل المعتزلة، يعقد مقارنة بـين قـولهم في نفس الصفات وبين كلام أرسطو فيقول: «إن أبا الهذيل قد أخذ قوله – أي في الصفات – عن أرسطو فإن أرسطو قال في بعض كتبه: إن الباري علم كلّه، قدرة كلّه، سمـع كلّـه، بصر كلّه، فحسّن أبو الهذيل لفظة أرسطو وقال علمه هو هو، وقدرته هي هو»(٤).

ويقول الشهرستاني في كلامه عن قواعـد الاعتـزال عنـد الواصـلية، وتأثرهـا بالفلسفة: «واعتزالهم يدور على أربع قواعد: القاعدة الأولى: القول بنفـي صـفات

(١) حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة. من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢، ص٤١.
(٢) المرجع السابق نفسه ص٢٦.
(٣) المرجع السابق نفسه ص٢٦.
(٤) المرجع السابق نفسه.

الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة. وكانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة. وكان واصل يشرع على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين.

وإنما شرعت أصحابه – أصحاب واصل بن عطاء – ... فيها بعد مطالعة كتب الفلسفة وانتهى نظرهم فيها إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً. ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، هما اعتباران للذات القديمة، كما قال الجبائي، أو حالان، كما قال أبو هاشم، ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة هي العلم وذلك عين مذهب الفلاسفة»[(١)].

رابعاً: أما موقف الفلاسفة: فهم الذين أخذوا الفلسفة الإغريقية وقبلوها بكل ما فيها ثم أخذوا يوفقون بينها وبين الإسلام، بل اعتقدوا فيها العصمة. ولعلهم أكثر من ساهم في إبراز مشكلة الصفات وعلاقتها بالذات في الفكر الديني الإسلامي. كما سيأتي في شرح مذهبهم بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

وتفصيلاً للمدارس الفكرية الإسلامية التي خاضت في مشكلة الصفات وعلاقتها بالذات – نفياً أو إثباتاً – عينية أو زيادة – نعقد الباب الثاني في هذه الدراسة، لمواجهة المشكلة في كل مدرسة على حدة.

(١) الشهرستاني: الملل والنحل: ج١ ص٤٦.

الباب الثاني

علاقة الصفات بالذات

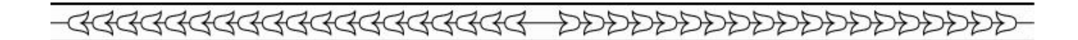
في مدارس الفكر الإسلامي

يتألف من ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مدرسة المعتزلة

الفصل الثاني: مدرسة الفلاسفة المسلمين

الفصل الثالث: مدرسة أهل السنة

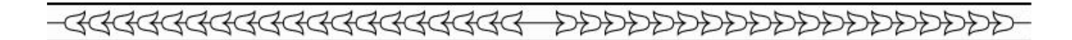


بعد أن عرف الوجه التاريخي لمشكلة – علاقـة الصـفات بالـذات – لا بـد مـن التعرض لصميم المشكلة، ومعالجتها، على ضوء المدارس الفكرية الإسلامية عمومـاً، وعند أهل السنة خصوصـاً. إذ أن المشـكلة، أخـذت دوراً في تـاريخ الفكـر الـديني الإسلامي، والتعرض لها سيكون بمعالجة للمشكلة في كل مدرسة على حدة. ببيـان موقف المدرسة من المشكلة، من حيث إثباتها للصفات أو نفيها لهـا، وبيـان فلسـفة النفي أو الإثبات. ثم بيان علاقة هذه الصفات على ضوء النفـي أو الإثبـات بذاتـه تعالى. وبتقويم يبين مدى نجاح كل مدرسة في تحقيق أهداف الفكر الديني.

ولذا فسيقتصر هذا الباب على مواجهة المدارس التالية:

- **المعتزلة**
- **والفلاسفة المسلمون**
- **وأهل السنة.**

ويقتصر أيضاً على موقفهم مـن الصـفات الـتي هـي موضـع الخـلاف، وهـي صفات المعاني أو صفات الذات وهـي العلـم والإرادة والقـدرة والسـمع والبصـر والكلام والحياة.



الفصل الأول

مدرسة المعتزلة

لقد شارك المعتزلة، مشاركة أساسية في قضية الصفات، وعلاقتها بالذات. ولا بد من معرفة ما إذا كان المعتزلة هم أول من أثار هذه القضية عموماً؟ أو أنهم أول من أثارها في الفكر الإسلامي على وجه الخصوص؟ وذلك لمعرفة مدى أصالة الفكرة في الفكر الديني الإسلامي. ثم ليعرف بعد ذلك، مدى تأثر المعتزلة بغيرهم في إثارة المشكلة ابتداءً، أو مدى تأثرهم في معالجة الموضوع وتوجيهه – إن كان هناك تأثر– . وما دوافع المعتزلة للخوض في هذه المشكلة؟

وبعد ذلك يأتي تقرير أقوالهم في المشكلة قيد البحث، وأدلتهم على مدّعاهم، ومدى نجاحهم وتأثيرهم في دفع عجلة الفكر الإسلامي إلى الأمام.

المعتزلة وإثارة المشكلة:

قد يكون من الصعب الحكم ما إذا كانت المعتزلة، هي أول فرقة أثارت قضية علاقة الصفات بالذات في الفكر الإسلامي. ولكن إذا اتضحت بعض الظروف المحيطة، ربما يقترب الحكم من تقدير وضع المعتزلة من هذه المشكلة:

- نجد في هذه المرحلة، من تاريخ الفكر الديني، الذي نشأت فيها فكرة الاعتزال بداية للاختلاط بين شتى مناهج الفكر، الديني والإنساني، كما نجد أن حرية الفكر كانت مكفولة، حتى ليس على مجرد أفكار فردية، وإنما للمدارس الفكرية عموماً، كما سبق الحديث عنها.
- في هذه الفترة – في أوائل القرن الثاني الهجري – كان جهم بن صفوان، تلميذ الجعد بن درهم، يقول بنفي صفات الله تعالى وإنكارها.

ونجد الشهرستاني لا يزعم الأسبقية لجهم بن صفوان في نفيه للصفات، على المعتزلة، بل يزعم أنه وافق المعتزلة على فكرتهم. فيقول: «وأصحاب جهم ابن صوفان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ.. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليها بأشياء؛ منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق»[1].

ويقول في موضع آخر مبيناً رأي فرقة من الجهمية، تسمى الضرارية- أصحاب ضرار بن عمرو، وحفص الفرد-: «اتفقا في التعطيل، وعلى أنهما قالا: الباري تعالى عالم قادر، على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز. وأثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو»[2].

ويرى أبو الحسن الأشعري – وقد عرف مذهب المعتزلة وعاناه – أن مقالة المعتزلة في نفس الصفات، ورثوها من الجهمية، وأن الجهمية أخذت الفكرة من الزنادقة وحملة الديانات الشرقية. وهو بهذا يشير إلى ناحيتين: إلى تأثر المعتزلة بالجهمية في أخذ المشكلة عنهم، وإلى مصدر للمشكلة بأنها من الديانات الشرقية أي الهندية. يقول الإمام أبو الحسن الأشعري في كتاب «الابانة» ما نصه: «وزعمت الجهمية أن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة، ولا حياة ولا سمع ولا بصر، وأرادوا أن ينفوا أن الله علام قادر حي سميع بصير. فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه، لأنهم إذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا: إنه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم. وهذا إنما أخذ الزندقة والتعطيل، لأن الزنادقة قال كثير منهم: إن الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير»[3].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل: ج١ ص٨٦.

(٢) نفس المرجع السابق ج١ ص٩٠.

(٣) الأشعري. الإبانة عن أصول الديانة. المطبعة السلفية. القاهرة سنة ١٣٨٥هـ. ص٤٦.

ولا أدل على الرابطة القوية، بين المعتزلة والجهمية، من أن المعتزلة لقبت بالجهمية، منذ عهد المأمون، وصار الأئمة المتأخرون أمثال ابن حنبل والبخاري ثم ابن تيمية وابن قيم الجوزية، يعنون بالجهمية المعتزلة. وإن كان المعتزلة قد أنكروا هذا النسب، أو هذا الوصف، كما جاء في كتاب الانتصار للخياط المعتزلي قوله: «وجهم عند المعتزلة في سوء الحال، والخروج عن الإسلام كهشام بن الحكم»[1].

ويتابع الأشعري في نسبة المعتزلة إلى الجهمية، أحمد أمين في كتابه «**ظهر الإسلام**» من أن «خلاصة مذهب جهم بن صفوان تقول به المعتزلة، من نفي التشبيه وتأويل الآيات التي وردت، مما يشعر بالتشبيه، كيد الله ووجهه، سبحانه وتعالى. ومن أقواله أيضاً نفي صفات الله كالعلم والقدرة، وقوله: إن صفاته عين ذاته، أي أنه ليس قادراً بقدرة غير ذاته، ولا مريداً بإرادة غير ذاته، وأرجع الصفات كلها إلى ذاته، ورأى أن ذلك أدل على التنزيه..»[2] ويقول: «وعمرو بن عبيد – المعتزلي – هو الذي صفى مذهب الجهمية وقوى حججه. وجاء بعده أبو الهذيل العلاف، وكان ذا علم واسع، واطلاع على الفلسفة فزاد كثيراً في تعاليم المعتزلة»[3].

- كانت هذه المشكلة في هذه الفترة مثارة في الأديان الأخرى، اليهودية والمسيحية، وكان جدال عنيف بين النصارى أنفسهم، وبين كنائسهم في طبيعة المسيح. مما جعل «فون كريمر» يرى أن فرقة المعتزلة نشأت من النصرانية، لأن آباء الكنائس كانوا يتجادلون في حرية الإرادة... كما كانوا يتجادلون في صفات الله، وقد تسربت هذه العقائد إلى المعتزلة... فتكلم المعتزلة الأولون في القدر، وفي صفات الله، أخذاً عن النصارى[4].

(١) يحيى فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية. ص١٩٩.

(٢) أحمد أمين. ظهر الإسلام جـ٤، ص١٩٩.

(٣) نفس المرجع السابق ص١١.

(٤) أحمد أمين. ضحى الإسلام. جـ١ ص٣٤٤.

ويحاول المستشرقون، تركيز هذه الفكرة، وهي تأثر الفكر الإسلامي – ممثلاً في قاعدة الاعتزال في الصفات – بالفكر الديني المسيحي. وهو ما نجده من **آدم متز** في كتابه «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» إذ يقول: «وكان بعض المعتزلة في القرن الرابع الهجري يتكلمون في القدر... ولكن كانت عمدتهم التي يتمسكون بها هي الكلام في التوحيد، وما يوصف به الله تعالى ثم يزيد بعضهم غير ذلك، ولا يخلو ... من تأثير علم العقائد المسيحي، الذي كان طول تلك المدة مهتماً ببيان وحدة الذات وتنزهها عن الكثرة»(١).

ويشجع على هذا التعليل، حقيقة الجدال الذي كان دائراً في هذه الفترة بين المسلمين والنصارى، في ظل الأوضاع الإسلامية التي أباحت حرية الفكر، وتبادل الثقافة، حتى أن يحيى الدمشقي، وكان نصرانياً شديد التمسك بنصرانيته، عمل في قصر عبد الملك، وألف كتاباً للنصارى، يدفع به دعوة المسلمين، جاء فيه: «وإذا قال لك العربي – ويعني به المسلم طبعاً -: ما تقول في المسيح؟ فقل له: إنه كلمة الله. ثم ليسأل النصراني المسلم: بم سمي المسيح في القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم؟ فإنه سيضطر إلى أن يقول: «كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه». فإن أجاب بذلك فاسأله: هل كلمة الله وروحه مخلوقة أو غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة، فليرد عليه بأن الله إذن كان ولم تكن له كلمة ولا روح. قال يحيى: فإن قلت ذلك فستفحم العرب، لأن من يرى هذا زنديق في نظر المسلمين»(٢).

(١) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري – ترجمة أو ريدة. ط٣ مطبعة لجنة التأليف ١٩٥٧، جـ١ ص٣٥٦.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام، جـ١ ص٣٤٤.

ونجد كذلك رسالة للجاحظ في الرد على النصارى.

* وهناك اتجاه، يرمي المعتزلة بالتأثر بالفلسفة اليونانية، في مشكلة الصفات، إذ كان ثمة اتصال بين المعتزلة والفلسفة في الدور الأول من أدوار الترجمة، في خلافة المنصور إلى آخر عهد هارون الرشيد، أي بين (١٣٦ – ١٩٣هـ) حيث كتب أرسطو في المنطق وغيره على يد جورجياس ويوحنا النصرانيين. «وفي هذا الدور اتصلت المعتزلة بالكتب التي ترجمت، فتجد الأولين منهم كالنظّام، عرف أرسطو وعرف بعض كتبه في الفلسفة، وتأثرت أبحاثهم بالمنطق، وتكلموا في الجوهر والعرض...»[(١)].

* كما لا ننسى ردّة الفعل عند المعتزلة، ممن وقعوا في الغلو في التشبيه، وتأثروا بأقاويل اليهود في إثبات الجسمية والأعضاء للباري سبحانه وتعالى، فكان المعتزلة يرون أن لا بد من إيقاف هذه الهجمة عند حدّها، ولا بدّ من بيان تنزيه الله تعالى والدفاع عنه.

* يرى السيد عبد الكريم الخطيب في كتابه «الله ذاتاً وموضوعاً» أن معظم فرق المعتزلة قد قالت بالتجريد، لتخدم غرضاً سياسياً فيقول: «في رأيي أن المعتزلة لم تتسع دائرة الخلاف بينهم وبين جماعة المسلمين، إلا لأنهم أسندوا ظهورهم إلى الخلفاء العباسيين. وقفوا معهم موقف المعادي لفكرة التجسيد، التي تقول بها بعض فرق الشيعة. وذلك ليسقطوا دعوى المتشيعين لأبناء علي، وليبطلوا حجتهم في أحقية علي وأبنائه للخلافة، تلك الحجة القائمة على أن علياً وذريته مميزون بصفات ترتفع معهم أحياناً إلى أن يكونوا آلهة. ومن كان هذا شأنه فليأت له الناس جميعاً صاغرين من الخلفاء والعامة على السواء»[(٢)].

ولا يخفى ضعف هذا التوجيه، لأننا إذا رجعنا إلى ما قام به المعتزلة، من عمل

(١) المرجع السابق ص٢٦٤. وانظر ج٣ ص٨.

(٢) عبد الكريم الخطيب: الله ذاتاً وموضوعاً، ص٣٢٠.

عقلي جبّار، في محاولة التنزيه المطلق، وما كان من بناء لمذهب كبير مترابط، وأن قضية تأليه بعض الأئمة لم تكن لتؤثر كثيراً على السير الفكري للمسلمين، وتهافت الفكرة نفسها ما يجعلها غير مستأهلة لقيام هذا المذهب الفكري، وأن المشكلة أثيرت قبل أن يسندوا ظهورهم للسلطة العباسية.

* يعود أحمد أمين، فلا يرى أن علم الكلام المسيحي هو الذي أثر في قيام هذه المشكلة عند المعتزلة، إذ أن المعتزلة كانوا يناقشون الفرس والمجوس، وأن هذه المسائل صدرت عن المسلمين أنفسهم، وكان سبب ذلك أن القرآن فيه ما يساعد على ذلك، وأن مشاكل العقائد تظهر في كل دين، وأنها كانت في اليهودية والنصرانية والمجوسية، فَلِمَ يقال حين ظهرت في الفكر الإسلامي أنها مستقاة من النصرانية ولم يقل أنها مجوسية الأصل؟ وينتهي إلى أن المعتزلة كانت **نشأتهم الأولى إسلامية بحتة، وإن تأثروا** بغيرهم من أهل الديانات الأخرى، هذا في العصر الأول والنشأة الأولى»[1].

خلاصة القول:

في ضوء ما قيل، يمكن أن يقال:

١. لم يستوح المعتزلة نفي الصفات من الفكر الإسلامي الأصيل، أي لم تكن نشأة فكرة علاقة الصفات بالذات إفرازاً للفكر الإسلامي، لا مصدراً، ولا منهجاً؛ لأن طبيعة بحثها لا تخضع لباب من أبواب العلم الديني، ويغلب عليها الطابع الفلسفي.

٢. كونها ظاهرة عامة في الفكر الديني عموماً عند المسلمين واليهود والنصارى لا تدل على أنها وليدة التفكير الديني. ولا سيما إذا عرف بأن الدافع لإثارتها في اليهودية والنصرانية هو محاولة فلسفة الدين بتأثير الفلسفة الإغريقية والأفلاطونية الحديثة.

(١) ضحى الإسلام. جـ ١، ص٣٤٦.

٣. مصدر إثارتها كمشكلة في الفكر الإسلامي، وعلى يد المعتزلة هو كل الثقافات الدينية: الهندية واليهودية والنصرانية والإنسانية الممثلة بالفلسفة الإغريقية المترجمة. وامتزاج الفكر الديني الإنساني في هذا المصدر واضح. لأن ما وصل إلى المسلمين، من حيث العقائد والأفكار، هي المسيحية المفلسفة واليهودية المفلسفة، والفلسفة الممزوجة بروح دينية ومسحة تصوفية.

٤. الدافع القوي للمعتزلة في إثارة المشكلة لم يكن مقصوداً به التأثر والتقليد، وإنما كان لردّ الهجمة القوية من هذه الأفكار والمعتقدات وفرقها عن الدين، ولعدم قناعة السلف بالقيام بهذه المهمة تخوفاً من الخروج على المنهج الإسلامي، فاضطر المعتزلة لدراسة المنطق والفلسفة للردّ على اليهود والنصارى والفلاسفة الإسلاميين، **فرجعوا من المعركة متأثرين، إذا اضطروا للتسليم ببعض المبادئ التي أعجبتهم – كالواحد البسيط ونفي الكثرة والتركيب من كل وجه – واعتقدوا أن هذا سلاح نافع في بيان حقيقة تنزيه الله تعالى.**

وعمل المعتزلة في ميدانين:

أولهما: ميدان ينازلون فيه الطوائف غير الإسلامية من يهود ونصارى ومجوس وزنادقة بسلاح العقل.

وثانيهما: ميدان ينازلون فيه النصيين من المسلمين.

والميدان الأول فيه دفاع عن العقيدة، والميدان الثاني فيه دفاع عن النفس وعن منهج عقلي جديد، قائم لنصرة العقيدة – في تصوّرهم –.

٥. التفريق بين مشكلة علاقة الصفات بالذات من حيث: هل الصفات عين الذات أو غيرها. هل هي زائدة أم لا؟ إثبات بعض الصفات وإنكار بعض آخر، هذا الطرف من المشكلة ينطبق عليه هذا الحكم.

أما الطرف الآخر المتصل بقضية الصفات الواردة في القرآن مما يوهم ظاهرها الجسمية كاليد والأعين والاستواء فلنا معها لقاء في موضعها إذ تختلف في تقويم نشأتها واتجاهها عن هذا الطرف من المشكلة.

٦. هذا الطرف من مشكلة الصفات **دخيل على الفكر الإسلامي**؛ مصدراً، ومنهجاً في المعالجة. كما ستتبين في تقريره، وإن كان يلبس مسوح الدفاع عن العقيدة.

تقرير مذهبهم:

أجمعت فرق المعتزلة على نفي صفات المعاني عن الله تعالى؛ العلم والإرادة والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام. واكتفوا بإطلاق كونه عالماً مريداً قادراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً. وهم بهذا مخالفون لطريق سلف الأمة، الذين أثبتوا جميع هذه الصفات، ومخالفون لخلف هذه الأمة من الأشاعرة والماتوريدية وأهل السنة عموماً.

وقد أجهد المعتزلة أنفسهم وعقولهم، في سبيل إثبات مدعاهم بنفي هذه الصفات عن الله تعالى، ولجأوا إلى التأويل فيما يشعر باتصافه تعالى، وكان غرضهم واضحاً، من حيث أنهم تأثروا عموماً بمذاهب النصارى واليهود، وتأثّروا – على الأخص – بالفلاسفة الذين قالوا **بوحدة الله من كل وجه**، وأعجبتهم **فكرة واحد أفلوطين الذي لا يوصف، وهو واحد بسيط لا يتعدّد، ولا يتركّب أي هو واحد من كل وجه، ومجرد من الصفات** ولا أدلّ على ذلك من تصوّرهم لوحدة الذات الإلهية مما ورد في كلامهم من الألفاظ والمصطلحات ما يشي بأنها وليدة النمط الفلسفي في التفكير. وقد أورد الأشعري قولهم فقال(1):

«أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا رطوبة،

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج١، ص٢٣٥ – ٢٣٦.

ولا يتحـرك ولا يسـكن، ولا يتـبعّض، ولـيس بـذي أبعـاض وأجـزاء وجـوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلـف وفـوق وتحـت، ولا يحيط به مكـان، ولا يجـري عليـه زمـان. ولا تجـوز عليـه المماسـة، ولا العزلـة والحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالـة علـى حـدوثهم. ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحـدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، لا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجود، ولا تجري عليه الآفـات، ولا تحل به العاهات، ولما خطر بالبال وتُصُـوِّر بـالوهم فغـير مشـبه. لم يـزل أزلاً أولاً، سابقاً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقـات، ولم يـزل عالمـاً قـادراً حيـاً، ولا يـزال كـذلك لا تـراه العيـون ولا تدركـه الأبصـار، ولا تحـيط بـه الأوهـام، ولا يسـمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلمـاء القـادرين الأحيـاء، وأنـه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين له في إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلـق، لم يخلـق الخلـق علـى مثـال سبق... إلخ».

وكان مستندهم في أول أمرهم بناء على تصوّرهم بأن الشيء إذا كانت لـه صـفات بعد كونه ذاتاً، وكانت تلك الصفات قديمة، والذات قديمة، يؤدي ذلك إلى تعدد القـديم، وصفة القدم أخص وصف للألوهية، وبالتالي، فمـن أثبـت الصـفات إنمـا أثبـت تعـدد الإله، وتعدّد الإله باطل، أي لو شاركته صفات في القـدم لشـاركته في الألوهيـة. يقـول الشهرستاني عن إحدى فرقهم، وهى الواصلية: وهي فرقة أصحاب أبي حذيفة واصـل ابن عطاء الغزال[1]: «واعتزالهم يدور على أربـع قواعـد: **القاعـدة الأولى**: القـول بنفـي صفات الباري تعالى، من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هـذه المقالـة في بـدئها

(١) كان تلميذا للحسن البصري واعتزل مجلسه. وهو مؤسس فرقة المتعزلة (٨٠- ١٣١).

غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين...»[1].

ثم تفرعت أقوال فرقهم، وتشعبت تبعاً لزيادة اطلاعهم على كتب الفلسفة بعد أن ترجمت، وحصل نوع من الفرق بين أقوالهم في تفصيل نفي الصفات؛ فأبو علي الجبائي، شيخ فرقة الجبائية، المتوفي سنة ٢٩٥ هـ، من معتزلة البصرة خالف سائر المعتزلة بعد أن قالوا برد جميع الصفات إلى كونه عالماً وكونه قادراً، بأن اعتبر هاتين الصفتين ذاتيتين «وهما اعتباران للذات القديمة»[2]، وقال: «الباري تعالى عالم لذاته قادر لذاته، ومعنى قوله: لذاته أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم أو حال توجب كونه عالماً»[3]. وقد خالفه في ذلك ابنه أبو هاشم، المتوفى سنة ٣٢١هـ، في تفسير كونه عالماً لذاته بالقول: «هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها. فأثبتت أحوالاً هي صفات؛ لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات»[4]. وقد أخذ على أبي هاشم قوله بإثبات الأحوال، كما يقول الشهرستاني: «وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في الأقانيم أحوال أبي هاشم من المعتزلة، فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد، ويعني بقوله واحد يعني الإله»[5].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص٤٦.

(٢) المرجع السابق نفسه ج١ ص٤٦.

(٣) المرجع السابق نفسه ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق نفسه ص٨٢.

(٥) المرجع السابق ص٢٣٤.

واختلف الذين قالوا من المعتزلة: لم يزل الله عالماً قادراً حياً، أهـو عـالم قـادر حي بنفسه؟ أما معنى القول عالم قادر حي، فعلى أقوال[1]:

أولها: قول أكثر المعتزلة ويوافقهم في ذلك الخوارج، وكثير من المرجئة وبعض الزيدية، على أن الله عالم قادر حي بنفسه، لا بعلم ولا بقدرة ولا بحياة، وعلى ذك فمن يثبت منهم العلم لله تعالى يؤوّلونه بمعنى عالم، والقدرة بمعنى أنه قادر. ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياة. ولا قالوا: له سمع ولا بصر. وإنما أطلقوا العلم والقدرة مستندين إلى إطلاق الله تعالى ذلك على نفسه، حيث أطلق العلم على نفسه في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وأطلق القدرة بقوله: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥]. وهاتان الصفتان اعتباران للذات كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هشام، ومال أبو الحسن البصري «إلى ردّهما إلى صفة واحدة هي العالِمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة»[2].

ثانيها: رأي أبي الهذيل العلاف حيث قرّر بأنه تعالى: «عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو، وكذا قال في سمعه وبصره وقِدمه، وعظمته وعزته وجلاله وكبريائه وسائر صفاته»[3]. وفي عبارة الشهرستاني: «إن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، وكذلك قادر بقدرة وقدرته ذاته. وحي بحياة وحياته ذاته، إنما اقتبس هذا الرأس من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحد، لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته وترجع إلى السلوب

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٤٤.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص٤٦.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٢٥، ٣٤٥.

أو اللوازم»[1].

والفرق بين هذا المذهب وسابقه: أن «قول القائل عـالم بذاتـه لا بعلـم، وقـول القائل عالم بعلم هو ذاته أو هو هو، أن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هـو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات[2].

وعلى هذا التعبير الأخير للمذهب الثاني، تكون الصفات وجوهاً للـذات بـل هي «بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم»[3].

وما مراد أبي الهذيل في قوله: عالم بعلمٍ هو هو أو هو ذاته؟ كـان يقـول: «إذا قلت إن الله عالم أثبتُّ له علماً هو الله، ونفيت عن الله جهلاً، ودللت على معلـومٍ كان أو يكون. وهكذا، إذا قلت: قادر أثبتّ له قدرة هي الله سبحانه، ونفيـت عنـه عجزاً، ودللت على مقدور. وكان إذا قيل له: حدّثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله، أتزعم أنه مقدور؟ أبى ذلك. فإذا قيل له: فهو غير قدرته، أنكـر ذلـك. وكـان إذا قيل: إذا قلت: إن علم الله هو الله فقل إن الله تعالى علـم، نـاقض ولم يقـل إنـه علم مع قوله إن علم الله هو الله»[4].

ويعزو الأشعري مقالة أبي الهذيل هذه في الصفات إلى فلسفة أرسطو طـاليس، إذ قال في بعض كتبه: "إن الباري علمٌ كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه، بصر كلّـه، فحسَّـن أبو الهذيل اللفظ عند نفسه، وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو»[5].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل. ج١ ص٥٠.

(٢) المرجع السابق نفسه ج١ ص٥٠.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج١ ص٢٢٥.

(٥) المرجع السابق نفسه. وانظر ج٢ ص١٥٧، ١٥٨. وانظر الشهرستاني: الممل والنحل. ج١ ص٥٠.

ثالثها: قول العبادية[١]- أصحاب عباد بن سليمان -: أنكروا أن يقال لله علم، كما لا يقال عندهم: له قدرة، ولا يقال: لا علم له ولا قدرة له. وما يسمى به من صفات وأسماء فهي أقوال وكلام. فالقول: الله عالم قادر حي، أسماءٌ لله تعالى وصفات.

ورابعها: قول النظّام من المعتزلة إذ هذه الصفات إلى السلب فيقول: «إن صفات الله إنما هي صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئاً زائداً عليها. فإذا قلت إنه عالم، أثبت لله علماً هو ذاته، ونفيت عن ذاته الجهل، ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته»[٢].

تقسيم الصفات عند المعتزلة:[٣]

تنقسم عندهم الصفات إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يستحقه الله تعالى من الصفات وهي: الصفة التي يخالف الله تعالى فيها مخالفه ويوافق موافقه لو كان له موافق تعالى عن ذلك[٤]، وكونه قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات، موجداً مريداً، كارهاً. هذا عند أبي هاشم. وأما أبوه – أبو علي الجبائي – فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية. ويُرجع المعتزله هذه الصفات إلى أربع صفات رئيسية قديمة بذاته تعالى وهي: كونه تعالى قادراً، وكونه عالماً، وكونه حياً، وكونه موجوداً لما هو عليه في ذاته عند أبي هاشم[٥].

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج١ ص٢٦٤، ص٢٧٣.

(٢)أحمد أمين: ظهر الإسلام. ج٤ ص٧٤.

(٣)القاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان ط١ مكتبة وهبة. القاهرة سنة ١٩٦٥ ص١٢٩ – ١٣٠.

(٤) هي الإلوهية كحالة موجبة للصفات أو كونه قديماً كأخص وصف للإلوهية.

(٥) أي كونه موجوداً واجب الوجود.

القسم الثاني: ما يستحيل عليه تعالى: من الصفات في كل وقت: وهو ما يضاد الصفات التي ذكرنا في القسم الأول، مثل كونه عاجزاً، كونه جاهلاً .. إلخ.

القسم الثالث: ما يستحقه تعالى في وقت دون وقت : مثل كونه مدركاً، فإن تلك الصفة مشروطة بوجود المدرك، وكونه مريداً وكونه كارهاً فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهية الحادثتين الموجودتين لا في محل.

ومن هنا انتهى رأيهم إلى أن الصفات التي يستحقها الله تعالى، هي الصفات الأربع: كونه عالماً وكونه قادراً وكونه حياً وكونه موجوداً لذاته.

ووجه استحقاقه لهذه الصفات لا لمعنى زائد عن ذاته، وإنما «لما هو عليه في ذاته عند أبي هاشم، أو لذاته كما عند والده أبي علي الجبائي»[1].

أما صفات المعاني فقد أنكروها، كما سبق، وأنكروا زيادة الصفات عموماً على ذات الله تعالى.

والذي دعا المعتزلة إلى هذا النمط من التفكير في الصفات، هو حرصهم على التنزيه والتوحيد، فظنوا أن إثبات الصفات القديمة لله تعالى يؤول إلى التعدد وإلى التجسيم والتشبيه، وكل ذلك باطل. وسيظهر في أدلتهم – التي ستأتي – أن موقفهم هذا ناشئ عن فلسفة الوحدانية، إذ تأثروا بالفكر الإغريقي في بيانه للواحد الحقيقي والبسيط. فقالوا إن معنى الوحدانية أن ذاته واحدة ليست مركبة من اجتماع أمور كثيرة؛ لأن الاجتماع والتركيب مُحوِجٌ إلى المركِّب، والاحتياج أمارة الإمكان، والله تعالى واجب الوجود ومنزه عن الغير، فحقيقته تعالى أحدية فردية، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، وتمسكوا بنفي الكثرة المقدارية والكثرة المعنوية. فكان هذا التفسير للتوحيد بهذا المعنى المتأثر بخصائص واجب الوجود الإغريقي، وواحد أفلوطين محدداً لنظرتهم في مشكلة الصفات، إذ بناء على هذا القول والتسليم بهذا النوع من الوحدة، فإن إثبات صفات قديمة زائدة على ذاته تعالى،

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. ص١٨٢.

يعني – على أصولهم – أن تكون هذه الصفات قديمة، والله تعالى قديم، وهذا يؤدي إلى تعدد الألوهية وهو باطل بالإجماع. وبالتالي حتى تسلم وحدة الباري – على أصولهم – لا بد من نفي صفات المعاني، ونفي زيادة الصفات على الذات، وأن صفاته تعالى تكون عين ذاته. وأن ما يطلقونه على الله من الصفات المستحقة التي ذكرت إنما هي لا شيء غير الذات، وأن اختلافها إنما هو باختلاف إدراكاتنا نحن لمعاني هذه الذات.

أدلة المعتزلة على نفي صفات المعاني ونفي زيادة الصفات على الذات:

لقد فصل القاضي عبد الجبار أدلة المعتزلة، في كتابه شرح الأصول الخمسة بما مؤداه:

١. **الدليل الأول**[1]: لو كانت صفات المعاني موجودة وزائدة على الذات لكان مثلاً: القول بأن الله عالم بعلم، وهذا العلم ما أن يكون معلوماً أو غير معلوم، فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته لأن ما لا يعلم إثباته جهل؛ فإما وإن كان هذا العلم معلوماً، فإما أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ فإن كان معدوماً وقعنا في المحال وهو أن يكون الله عالماً بالشيء جاهلاً به في وقت واحد، وإن كان هذا العلم موجوداً فإما أن يكون قديماً أو مُحَدثاً، والقسمان باطلان فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته لا لشيء زائد عنه.

وتفصيل الدليل كما يلي:

لو كان الله عالماً بعلم لكان هذا العلم لا يعدو:

إمّا أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً:

– فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات[2].

وإن كان معلوماً فلا يعدو:

إما أن يكون موجوداً أو معدوماً

فإن كان معدوماً أي إن كان عالماً بعلم معدوم لوقع المحال. إذ لو جاز أن يكون

(١) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣- ١٩٥.

(٢) هكذا وردت في شرح الخمسة ص ١٨٣، والصحيح أنها الجهليات حتى يستقيم المعنى.

الله عالماً بعلم معدوم، لجاز أن يكون ذلك في الواحد منا. والمعلوم خلاف ذلك[1]. أو لأن في العدم جهلاً كما أن فيه علماً، فلو جاز أن يكون الله تعالى عالماً بعلم معدوم لجاز أن يكون جاهلاً بجهل معدوم، وذلك يؤدي إلى أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به دفعة واحدة وهذا محال[2].

وإن كان عالماً بعلم موجود فلا يعدو:

إمّا أن يكون هذا العلم الموجود قديماً أو محدثاً:

ولا جائز أن يكون هذا العلم محدثاً، لأن المحدث لا بد له من محدث ولا يخلو أن يكون محدث هذه المعاني: إما نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة.

ولا جائز أن يكون المحدث لهذه المعاني نفس القديم تعالى، لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني لأدى إلى أن يتوقف كل واحد منها على الآخر فلا يحصلان وذلك محال[3].

---

(١) نفس المرجع السابق ص١٨٥. وذكر القاضي عبد الجبار أن هذه الطريقة في إبطال كون العالم عالماً بعلم معدوم، يمكن تمشيتها ولا يمكن الاعتراض عليها، بأن يقال: أليس الله تعالى مريداً بإدرادة محدثة موجودة لا في محل، لا يجوز ذلك في الواحد منا فهلا جاز مثله في مسألتنا. لأن الفرق بينهما ظاهر.

(٢) وعلق على هذه الطريقة في إبطال كون العالم عالماً بعلم معدوم: بأنها الطريقة المرضية المعروفة، ويمكن أن نسلكها في كونه مريداً كارهاً، فنقول: إن في العدم كراهة كما أنه فيه إرادة فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة معدومة لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معدومة، وهذا يقتضي أن يكون مريداً للشيء كارهاً له دفعة واحدة وهذا محال. وإن هذا الطريقة لا يمكن سلوكها في القدرة والحياة فلا نقول: إن في العدم عجزاً كما أن فيه قدرة، ولا أن في العدم موتاً كما أن فيه حياة لأن الموت والعجز ليسا بمعنيين، فيجب أن نسلك طريقة أخرى غير هذه الطريقة: فنقول: إن القدرة لا يصبح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال. وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال وذلك يترتب على وجودها في محل. راجع ص ١٨٥ – ١٨٦ في نفس المرجع السابق.

(٣) وتفصيل هذه الجملة: أن القديم تعالى لو كان قادراً بقدرة محدثة – والمحدث لا بد له من محدث، لكان محدثها لا يخلو أما أن يكون نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة، فلا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة، على أن وجود

ولا جائز أن يكون هذا العلم قديماً، أي لا جائز أن يستحق الله كونه عالماً لمعان قديمة؛ لأنه ثبت أن القدم أخص وصف للباري تعالى، وأنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً، ولأنه ثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع بها المماثلة عند الاتفاق. وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مِثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، وقادراً لذاته وجب في هذه المعاني مِثلُه، أي أن تكون هذه المعاني عالمة لذاتها قادرة لذاتها، ولوجب أن يكون الله تعالى مِثلاً لهذه المعاني – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، بل كان يجب أن يكون كلٌّ واحد مِثلاً لصاحبه.

وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها حتى يقع الاستغناء بواحدة عن سائر ذاتها.

فحيث بطلت كل هذه الأقسام، لم يبق إلا أن يكون الله تعالى عالماً لذاته لا بعلم.

وعلى هذا فصفات الله تعالى عندهم عين ذاته ولا يجوز إثبات صفات المعاني ولا كونها زائدة على ذاته.

٢- **الدليل الثاني**: الصفات واجبة لله تعالى، ومتى كانت الصفات واجبة كانت مستغنية بوجوبها عن العلة، وإذا كانت مستغنية عن العلة كانت الصفات مستغنية عن الذات وثبت التعدد. وكلاهما باطل، فبطل ما أدى إليه، وهو ثبوت صفات المعاني، وثبت نقيضه وهو عدم ثبوتها:

القادرين بالقدرة يترتب على قدرة الله تعالى، فلو ترتبت قدرة القديم تعالى على قدرتنا لتوقف كل من الأمرين على صاحب فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولو كان محدثها نفس القديم تعالى لوجب أن يكون قادراً قبل وجوده القدرة حتى يصح منه إيجادها، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة فيترتب كل واحد منهما على الآخر. وكذا الكلام في كونه تعالى حياً بحياة وموجوداً بوجود. راجع: ص ١٨٦- ١٨٧ من المرجع السابق.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما: وهو أن هذه الصفات واجبة لله تعالى.

ودليلها: إنه لو لم تكن هـذه الصـفات واجبـة لله تعـالى، لكانـت جـائزة، وإذا كانت جائزة أو ممكنة كانت حادثة، واتصاف القديم بالحادث باطل، فبطـل مـا أدى إليه، وثبت أن الصفات واجبة.

والثاني: الصفة متى وجبت كانت بوجوبها مستغنية عن العلة، لأن صـفة العلـة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلـة فكـل مـا شـاركها في الوجـوب وجـب أن يشاركها في الاستغناء عن العلة؛ إذن فالصفة لله تعالى مستغنية بوجوبها عن العلة[1].

٣- وجاء المعتزلة بأدلة تفصيلية على بطلان أن تكون كل صـفة مـن صـفات الله تعالى زائدة على ذاته:

أ. ففي الحياة مثلاً قالوا:

لو كان الله تعالى حيا بحياة، والحيـاة لا يصـح الإدراك بهـا إلا بعـد اسـتعمال محلها في الإدراك ضرباً من الاستعمال، ولو كـان الأمـر كـذلك لوجـب أن يكـون القديم تعالى جسماً محلاً للأعراض وذلك محال.

وأجروا هذا الدليل على القدرة.

ب. وأما في العلم فسلكوا فيه طريقتين:

إحداهما[2]: لو كان الله تعالى عالماً بعلم لوجب في علمه أن يكون مِثلاً لعلمنا، وفي علمنا مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا- أي علم الله وعلمنـا- قـديمين أو محدثين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حـدث، وكـلا الأمـرين محـال، فبطل أن يكون عالماً بعلمٍ.

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٩٩.

(٢) نفس المرجع السابق ص٢٠١ – ٢٠٢.

واستدلوا على مقدمة المثلية: بأنه لو كان الله تعالى عالماً بعلـم، لا بـد في ذلـك من أن يكون متعلقاً بما تعلق به علمنا، وهذا يقتضي تماثلهما أي لاتحاد المتعلق.

واستدلوا على عدم جواز افتراق المتماثلين في قدم ولا في حدوث، بأن القـدم مما يقع به الاختلاف والاتفاق، والصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق لا يجوز اتفاق المختلفين ولا افتراق المثلين فيها.

الطريقة الثانية: «وهو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم؛ لا يخلو: إما أن يكـون عالمـاً بعلم واحد، أو بعلوم منحصرة، أو بعلوم لا نهاية لها:

- ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم لا تتناهى؛ لأن وجود ما لا يتناهى محال.
- ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم منحصرة؛ لأن انحصار العلوم يوجـب انحصـار المعلومات.
- ولا يجوز أن يكون عالماً بعلم واحـد، لأن العلـم الواحـد لا يجـوز أن يتعلـق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل.

فيجب أن لا يكون عالماً بعلم أصلاً"[1].

٤- وقد جاء **صاحب المواقف** بثلاثة أدلة للمعتزلة علـى عـدم زيـادة صـفاته تعالى على ذاته وهي ملخصة كما يلي[2]:

أ. إثبات النصارى لصفات زائدة على الـذات أدى إلى كفـرهم، وهـي صـفة الوجود والعلم والحياة، فكيف بمن يثبت لله تعالى سبع صفات.

ب. عالِمية الله تعالى وقادريته واجبة[1] لله تعـالى، فـلا تحتـاج ذاتـه إلى صـفات أخرى أي إلى صفات المعاني حتى تعلّل بالعلم والقدرة.

---

(١) نفس المرجع السابق ص٢٠٢.

(٢)الإيجي: المواقف، بشرح السيد الجرجاني. القاهرة ج٨ ص٤٨.

ج. صفته تعالى صفة كمال، فلو قامت بذاته صفات زائدة لكان ناقصاً مستكملاً بهذه الصفات الزائدة، والتالي باطل فبطل، ما أدى إليه وثبت نقيضه، وهو عدم ثبوت صفات زائدة على ذاته.

٥- **رد المعتزلة على الأدلة السمعية** التي احتج بها أهل السنة عموماً، الدالة على إثبات هذه الصفات من وجهين:

أ. معارضة الاستدلال بهذه الآيات على إثبات صفات الله تعالى؛ فقالوا: «الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع ينبني على كونه عدلاً حكيماً، وكونه حكيماً ينبني على أنه تعالى عالم لذاته فكيف يصح ذلك»[٢].

ب. التسليم بصحة الاستدلال بالآيات، ورد فهم الأشاعرة لها، وتأويلها بما تحتمل مع عدم التعلق بظاهرها على وجه آخر يوافق الدلالة العقلية. وإن تأوّل الأشاعرة، فالمعتزلة يدعون أنهم أولى منهم في التأويل، ولذا فقد أولوا[٣]:

- العلم في قوله تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٧] ، أي ونحن عالمون به، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي من معلوماته.
- والقوة في قوله تعالى ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] المراد بها اقتداره، وأنه أقدر القادرين.

(١) البيضاوي: طوالع الأنوار مع شرح الأصفهاني مطالع الأنظار، مطبعة مذكورة عائد تركية ١٣٠٥هـ. ص٣٦٢.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢١٢.

(٣) المرجع السابق نفسه ص٢١٢.

لِمَ اختلفت الإطلاقات:

إذا كانت الصفات هي عين الذات عند المعتزلة، ولا تكون هناك صفات المعاني، فلم اختلفت الإطلاقات في قولهم عالم قادر حي؟

١. يجيب النظام بعد أن يردّها إلى السلب، فيرجع الاختلاف إلى ما ينفي عن الذات من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك لا لاختلاف في نفسه»[١].

٢. يرجع أبو علي الجبائي الاختلاف «لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أننا إذا قلنا إن الله عالم أفدناك علماً، وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم، وأفدناك إكذاب من زعم أنه جاهل، ودللناك على أن له معلومات. وإذا قلنا: إن الله قادر، أفدناك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر، وإكذاب من زعم أنه عاجز، ودللناك على أن له مقدورات. وإذا قلنا: إنه حي، أفدناك علماً بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حياً، وأكذبنا من زعم أنه ميت، وهذا معنى القول إنه حي»[٢].

٣. يرجع بعضهم هذا الخلاف إلى الاختلاف في الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور. «فالقول بأن الله عالم قادر حي أسماء لله تعالى وصفات»[٣].

مدى نجاح المعتزلة:

لقد فتح المعتزلة ببحث هذه المشكلة، باباً للصراع في قضية مهمة، من قضايا المسلمين، وهي قضية الألوهية. وكان المسلمون في غنى عن هذا البحث الذي لا طائل من ورائه سوى الجدل الفلسفي العقيم.

وفي الوقت الذي أراد فيه المعتزلة أن ينزّهوا الله تعالى تنزيهاً مطلقاً، وأعجبتهم

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٤٨.

(٢) المرجع السابق نفسه ص٨٤٢. وانظر أحمد أمين: ظهر الإسلام ج٤ ص٧٥.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١ ص٢٤٨، ص٢٧٣.

فكرة الواحد من كل وجه، الذي يجب أن ينزّه عن الاتصاف بصفات زائدة، محافظة على حدته. وسلموا في ذلك لفكرة التوحيد المطلقة من كل وجه، لم يدروا أن هـذه الفكرة كانت قائمة في أذهان من سبقهم من الفلاسفة، بقدر ما هي مبالغة في التنزيه بقدر ما هي مبالغة في تعطيل وتجريد الألوهية عن حقيقتها ومعناهـا وفعاليتهـا مـن خلق وتدبير، وذلك بسبب عدم وضوح العلاقة بين الخالق والعالم في تصورهم.

هذا وقد لجأ المعتزلة في علاجهم لهذه المشكلة، إلى الاستبداد بالعقـل، بحيـث حكّموه فيما يستحيل أن يحكم فيه؛ إذ جعلوه محكماً في قضـية الألوهيـة في محاولـة لاستكناه حقيقة الذات والصفات، ومدى صلة الصـفات بالـذات. وهـذا المسـلك جرّد قضية الألوهية من صفتها الفاعلـة العاملـة، وأحالهـا إلى صـورة ذهنيـة مجـردة تخضع لمدركات العقل وتنزل على حكم منطقه.

يضاف إلى هذا، تعسفهم وجـرأتهم علـى تأويـل الآيـات والأحاديـث ممـا لا يناسب مذهبهم.

وأخيراً، فإن قاعدة رد الفعـل لا يعتمـد عليهـا في بيـان الحقيقـة وتوضـيحها، حيث إن الغرض الأول كـان للمعتزلـة هـو التصـدي للمشـبهة الغـلاة مـن فـرق المسلمين، الـذين تـأثروا بـاليهود في أقـوالهم فجسـموا الله – تعـالى – وقـالوا فيـه مقالات ووصفوه بصفات التجسيم،– تقدس الله سبحانه وتعالى عنها، وعمّـا فيهـا من قلة أدب معه مما يجعل المرء يعرض عن ذكرها– فكـان لا بـد للمعتزلـة كفريـق جاء في مرحلة بدأ فيها التصور الإسلامي الصافي يتعكر صفوه لِما كـان مـن عـدم الاستمرار على وحدة المصدر ووحدة المنهج والفهم، فاختلطت المصـادر وتشـعبت مناهج الفهم، كان لا بدّ لهم مـن التـأثّر والوقـوع في ردة الفعـل، بالتنزيـه المطلـق مقابل التشبيه المغالى فيه.

والحقيقة أنه مهما ادّعى المعتزلة من الإخلاص بهذا المنهج، لعقيـدة الإسـلام، فإن عملهم هذا لا يعدو أن يكون جزءاً من العمل العقلي، والتعقيـد الفلسـفي – رضوا أم أبوا – لقضايا الألوهية. فهو وإن دفع عجلـة العمـل الفكـري الإسـلامي المجرد، لكنه لم يدفع عجلة التوجيه الديني، ولم يضف إلى أسلوب الدعوة الدينيـة إلا مزيداً من التلفيق الخفي، والتعقيد المذهبي.

الفصل الثاني

مدرسة الفلاسفة المسلمين

أصحاب اتجاه متأثّر واضح:

بعد أن كنّا مع اتجاه المعتزلة، كمتأثّر بمناهج الفكر المختلط، في المرحلة الثانية، من مراحل الفكر الإسلامي، نجد أنفسنا مع فرقة جديدة، واتّجاه فكري جديد واضح في رايته، يتبنى الاتجاهات الجديدة من الفلسفة الإغريقية المترجمة. ويؤمن بها إيماناً عميقاً بجانب الإيمان بالدين، وتحصل من هنا ازدواجية فكرية، تقلق هذا النوع من المفكرين؛ إنهم فلاسفة، وإنهم مسلمون فأيهما يؤخذ به: الدين أم الفلسفة؟ وأيها يضحى به: الدين أم الفلسفة؟ والأولى في نظرهم أن يؤخذ بكليهما معاً، ولا يضحى بأي منها. بل هما يمثلان حقيقة واحدة، لا بد أن تخرج هذه الحقيقة مشروحة مسبوكة بكلا المصدرين والمنهجين وقبول كل منهما معاً. ولا أدل على ذلك من أن – الفارابي يُسمي كتاباً له باسم «الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو» كمحاولة ثابتة للجميع، ورفع التضارب بين الآراء الإغريقية فيما بينها، فضلاً عن رفع الخلاف – فيما بعد – بينها وبين الآراء الإسلامية.

ويمثّل هذا الاتجاه الجديد القبول التام للفلسفة الإغريقية والتسليم الواضح لها بل، والمبالغة في الحرص عليها، والاسترسال في توضيحها وشرحها وتأييدها.

من هؤلاء الفلاسفة: الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، وابن رشد فيما بعد، وغيرهم.

ولعل أهم ما جعل هؤلاء يقبلون هذه الفلسفة:

١. الدقة العقلية التي كانت عليها هذه الفلسفة، إذ كانوا يعتقدون بعصمتها، لما رأوا من دقة المنطق الأرسطي والعلوم الرياضية الإغريقية المترجمة.

٢. الميل العقلي للبحث مع الحرية الكافية والمشجعة له.

٣. أن هذا الفلسفة وصلت للمسلمين ممزوجة بروح الأديان السابقة والزهد والتصوّف، أي عليها المسحة الدينية، مما جعلهم لا يستريبون فيها بل شعروا بأنها مؤيدة للدين.

٤. أن هذه الأفكار جديدة، وكل جديد له بهجة.

٥. عدم وضوح التصوّر في النقل والترجمة. ومعرفة ما يلزم وما لا يلزم، واضمحلال الأسلوب التربوي الإسلامي السابق، المتمثل في وحدة المصدر والمنهج، ومنهج البحث العلمي في التلقي للتنفيذ، لا للترف العقلي والجدل الفلسفي.

٦. الشعور بأن هذه الفلسفة مدعمة للدين، وغير مناهضة له. لذا يقول الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» ص٢٩، ٣٠: «لولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة، وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء، وأن كل ما يتكوّن من شيء، فإنه يفسد لا محالة إلى ذلك... لكان الناس في حيرة ولبس»[١].

وما من شك في أن قضية الألوهية، هي أهم ما يدور عليها الكلام في كل مبدأ أو فلسفة، ففي مجال هذه القضية وما يتعلق بها من الذات والصفات، كان للفلاسفة المسلمين دور كبير لا بدّ من بحثه.

---

(١) محمد البهي: الجانب الإلهي من التكفير الإسلامي ج٢ ص٢٩٠.

وحدانية الله بين الاعتقاد الديني والفكر الإغريقي:

لقد آمن هؤلاء الفلاسفة بوحدانية الله تعالى. ولـمّا قرأوا كتب الفلاسفة الأقدمين، بدا لهم فهم لمفهوم هذه الوحدانية، لم يكن مثاراً في الفكر الإسلامي في مرحلته السابقة، فإلى أي مدى بلغ بهؤلاء الفلاسفة التأثّر بهذا المفهوم الإغريقي للألوهية الواحدة؟ وإلى أي مدى كان الانضباط بالوحدانية في المفهوم الإسلامي؟

قَبِلَ هؤلاء الفلاسفة رأى أرسطو في وحدة واجب الوجود. وهذا القبول المبدئي لا يتعارض مع الدين الذي يقول بوحدانية الله تعالى؛ مما جعلهم ينقلون حتى هذا الاصطلاح «واجب الوجود» ليعبروا به عن الله تعالى.

ثم بدا لهم في فهمهم للفلسفة الإلهية الإغريقية، أن واجب الوجود، يثبت له كل ما يثبت الدين لله تعالى: وعلى هذا النحو نجد رأي فلاسفة المسلمين في وحدانية الله تعالى يصوّر ضربين من العمل العقلي:

ضرب أول: يصور الجانب الإغريقي، مشروحاً، بكل ما يستلزمه، من عناصر الشرح ومطبقاً على الله.

وضرب ثانٍ: يصوّر محاولة الملاءمة بين هذا الجانب الإغريقي وبين الإسلام، فيما جاء به من صفات لله تبتعد عن مفهوم واجب الوجود، كما عرضه أرسطو والمشائيون بعده»[1].

وأما أخص خصائص واجب الوجود في الفلسفة الإغريقية: **أنه واحد من كل وجه وبسيط من كل وجه واحد بسيط في التصوّر الذهني، وفي واقع الأمر**، هو واحد لا شريك له وليس له ند ولا ضد. وهو واحد بسيط في

(١) محمد البهي: الجانب الإلهي. ج١ ص٥٣١.

التصوّر الذهني، بمعنى أنه يمنع العقل تعدده بأي وجه من الوجوه وينفي عنه الكثرة من كل وجه.

فالعقل ينفى عنه:

١. تركّبه من أجزاء هي أجزاء الواجب.

٢. تركّبه من واجب.

٣. مشاركته لغيره في الماهية والقول الشارح.

والفارابي يقول مبيّناً وحدة واجب الوجود في واقع الأمر: «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولاً»[١] وهو ينفي عنه الكثرة بمعنى الند أيضاً.

وابن سينا ينفي الكثرة بنفي الند ونفي الضد، أي يثبت الوحدة لذات الواجب في واقع الأمر، ويقول بنفي الضد: «والضد يقال عند الجمهور على مساوٍ في القوة ممانع. وكل ما سوى الأول فمعلول، والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب، فلا ضد للأول، من هذا الوجه. ويقال عند الخاص: المشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً. والأول لا تتعلق ذاته بشيء، فضلاً عن الموضوع فالأول لا ضدّ له بوجه»[٢].

ويقول أيضاً: «واجب الوجود المتعين إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب غيره، وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان واجب الوجود لازماً لماهية غيره، أو صفة، وهذا محال. وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلة. وإن كان ما تعيّن به عارضاً لذلك،

---

(١) المرجع السباق، ص ٥٣٢- ٥٣٣.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. قسم٣، عيسى الحلبي، القاهرة ١٩٤٧ ص ٧٥-٧٦.

فهو لعلة، فإذا كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحداً فتلك العلة علة لخصوصيته ما لذاته يجب وجوده وهذا محال. وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق فكلامنا في ذلك السابق وباقي الأقسام محال»[1].

ويقول في النجاة موضحاً وشارحاً له ص٢٢٩ – ٢٣٠:

«ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له بعينه: إمّا أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه بل تقتضيه علّة:

- فإن كان معنى نوعه لذات معنى نوعه.. لم يوجد الإله.
- وإن كان لعلة فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشيئان إنما يكونان اثنين إما بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلة من العلل، وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى، فإنما يختلفان بشيء غير المعنى. وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل فليس واجب الوجود.

وأقول قولاً مرسلاً: «إن كل ما ليس اختلافه لمعنى، ولا يجوز أن تتعلق إلا بذاته فقط فلا يخالف مثله بالعدد، فلا يكون إذن له مثل؛ لأن المثل مخالف بالعدد، فتبين من هذا أن واجب الوجود لذاته: لا ند له، ولا مثل له، ولا ضد له؛ لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع، وواجب الوجود بريء عن المادة» ويقول: «وقد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته أن واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه»[2].

وأما بساطة واجب الوجود، في الاعتبار العقلي أو التصوّر الذهني، فيقول

(١) المرجع السابق نفسه ص ٥٧– ٥٨.

(٢) المرجع السابق نفسه ص٦٤.

عنها ابن سينا: «لو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، وكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود، ومقوماً لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»(١).

ويشرح بساطته أيضاً فيقول: «ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وغيره معاً؛ فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل:

- إمّا أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره.
- وإما أن لا يبقى وجوب وجوده، فلا يكون وجوب وجوده بذاته»(٢).

أما الفارابي، فيقول في كتابه فصوص الحكم ص١٣٢ من كتاب المجموع: «وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً، كان أو معنوياً، وإلا لكان كل جزء من أجزائه؛ إما واجب الوجود فكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة، فيكون بعد الجزء في الوجود»(٣).

يأتي **ابن سينا** ثانية ويوضح عبارته فيقول: «واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، وأما الوجود فليس بماهية لشيء، ولا جزءاً من ماهية شيء؛ أعني الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها. فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي، فلا يحتاج إلى أن ينفصل عنها بمعنى؛ فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته، فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس، ولا فصل»(٤).

---

(١) نفس المرجع السابق ص٦٥.

(٢) محمد البهي: الجانب الإلهي ج٢ ص٥٣٦.

(٣) المصدر السابق ص٥٣٤.

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، قسم ٣ ص٧٠-٧١.

وينهي كلامه خاتماً لبيان الوحدانية فيقول: «الأول لا ند لـه ولا ضـد لـه، ولا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي»(١).

والاعتقاد الديني، إنما هو يهدف إلى التوحيد في ذات حقيقة المعبود، ويحـرص على استقلاله ووحدته وفرديته، إذ يقول تعـالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾ [الأخلاص].

ولكنه **لم يكلف المسلمين عناء البحث العقلي**، في تصور الوحدانيـة في الماهيـة والمفهوم، ونفي القول الشارح، والبساطة في التصور الذهني.

على كل حال فموقف الفلاسفة المسلمين من فهمهم لوحدانية الله، إنما نقلـوا خصائص واجب الوجود الإغريقية، وطبقوها على مفهوم الوحدانية لله.

ولكن الأمر مُعقّد فيما بعد، في مجال اتصاف الله سبحانه. فهل هذه الخصائص الإغريقية تتناسب مع ما جاء به الدين من صفات لله؟

مشكلة الصفات هي ميدان التوفيق:

بعد أن سلم فلاسفة المسلمين، بخصائص واجب الوجود الإغريقية، وشـرحوا بها وحدانية الله تعالى. وصلوا إلى نقطة أصبح فيها التعارض واضـحاً، ممـا جعلـهم يقومون بعملية توفيقية دقيقة في محاولة الاسـتمرار علـى نهجهـم، فلاسـفة عقلـيين ومسلمين متدينين. وللتعـرف علـى هـذه العمليـة لا بـدّ مـن الإشـارة إلى مفهـوم الإسلام في وصفه لله الواحد، ومفهوم الفلسفة الإغريقية في محاولة وصف واجـب الوجود، حتى يكون هناك مبرر للفيلسوف المؤمن بالدين، والمسَلّم بالمنهج الفلسفي للتوفيق، ولا بدّ من تحديد نقاط التعارض والتعرف على حلها.

(١) نفس المرجع السابق ص٧٧.

مفهوم الإسلام لله سبحانه:

يتميز الإسلام عن غيره، بوضوح فكرة الخلق، أو حقيقة الخلق، المبنية على تصور اعتقادي، مفاده أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق وحده، وهو وحده المتصرف بمخلوقاته. وحقيقة الخلق والتصرف والهيمنة والتدبير، تقودنا إلى أن الله الواحد الخالق، موصوف بصفات توضح الخلق والإيجاد، والإبداع والرقابة. وقد أشار الله تعالى إلى هذه الصفات في القرآن الكريم، كما وضح النبي ﷺ هذه الصفات وجاءت أحياناً صريحة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١٩، فصلت: ٤٧]. وجاءت أحياناً أخرى أسماء قابلة لاشتقاق الصفات منها: كالرحمن والرحيم والحي والقدير والعليم والسميع والبصير... مشيرة إلى الحياة والعلم والسمع والبصر والإرادة والقدرة، إلى غير ذلك من الصفات.

والله تعالى يبين هذه الصفات، ليبين للناس أن الذي لا حياة له لا يمنح الحياة لغيره، والذي ليست له قدرة لا يستطيع أن ينفذ مراده، وأنه عالم يعلم نفسه وغيره: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وهكذا.

فالله إذن – في الإسلام – بجانب أنه واحد، فهو متصف بصفات. وهذه الصفات متفقة مع كونه تعالى، رباً أزليّاً أبدياً وغنياً وحقاً ولطيفاً وواحداً، وليس من شأن الإسلام أن يثير قضية: هل الصفات هذه، هي ذات الله أم أنها غيره؟ وهل اتصاف الله تعالى بصفات زائدة على ذاته يؤثر على وحدانيته؟ هذه قضية لا يثيرها المنهج الإسلامي في التفكير، بل يؤكد أن اتصاف الله تعالى إنما يزيد من قوة الإيمان بوحدانيته، ويقرب النفوس من الشعور برقابته ويهيئُها لعبادته.

أما مفهوم الله – واجب الوجود- في نظر الفلسفة:

كما نجده عند أرسطو، فهو المحرك لا يتحرك، العقل المحض أو الصورة المحضة، فكرة الفكرة، الأزلي. الأبدي. الواحد بالعدد لا شريك له، البسيط فلا أجزاء له. يعقل ذاته فيكون عاقلاً ومعقولاً، صفاته ليست غيره، وإنما هي تعود إلى تعقله لذاته أو إلى علمه. ونجده يقول: «والحياة أيضاً من صفات الله، فإن فعل العقل حياة، والله هو ذلك العقل، وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية»[1]. وعلاقته بالعالم ليست علاقة خالق بمخلوق، بل علاقة عاشق بمعشوق، فالله يعشق ذاته وهي معشوقة له وهو معشوق للعالم. وعلى العموم ففكرة أرسطو عن الله لا تسعفه بشيء عن فكرة الخلق أبداً، بل قرر أن العالم قديم، فوحّد فيما أشرك وأشرك فيما وحّد.

والفلسفة الإغريقية عموماً، وما تبعها من تعديل في الأفلاطونية الحديثة، قد غالت في فهم وحدة الواجب، كما في واحد أفلوطين، الذي هو فوق العقل وفوق الفكر ولا يوصف، واحد من كل وجه، بسيط من كل وجه. وحتى قبل أرسطو نجد نزعة فهم الإله بشكل يمنع اتصافه حتى أننا نجد طاليس يذهب إلى أن «مبدع العالم لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وأنه لا يعرف اسمه، فضلاً عن هويته، فلسنا ندرك له اسماً من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا[2].

كما نجد أنباد قليس يقول: «إن الباري تعالى لم تزل هويته فقط وهو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة وهو الجود والعزة والقدرة والعدل والخير والحق، لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء بل هي هو، وهو هذه كلها[3]. كما نجد فيثاغورس

---

(١) حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة. مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٧٢ ص٦٧.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل جـ٢ ص٦١.

(٣) نفس المرجع السابق ص٦٨.

الرياضي يقول: «إن الباري تعالى واحد كالآحاد، ولا يدخل في العدد، ولا يدرك من جهة العقل، ولا من جهة النفس، فهو فوق الصفات الروحانية»[1].

أما سقراط فيقول بأن الباري تعالى «لم يزل هوية فقط وهو جوهر فقط، وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف والقول فيه، وجدنا المنطق والعقل قاصرين عن اكتناه وصفه وحقيقته وتسميته وإدراكه.. وهو الواصف لكل شيء وصفاً، والمسمى لكل موجد اسماً. فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسماً؟»[2] وصرح أفلاطون «بأن الله إنما يعلم بالسلب أي لا شبيه له ولا مثال»[3].

دور الفلاسفة المسلمين:

التوفيق بين الواحد من كل وجه، وبين مفهوم الصفات لله في الإسلام، بشكل لا يثلم الوحدة من كل وجه، ويثبت أن هذا الواحد صلته بالخلق صلة الخالق بالمخلوق.

لذا كان لا بدّ للفلاسفة المسلمين من إنكار الصفات الزائدة على ذاته تعالى، حتى تحقق لهم وحدة الواجب من كل وجه. فالمحافظة على مفهوم الوحدة بخصائص واجب الوجود الإغريقية هي التي جعلتهم يقفون هذا الموقف.

كما يصور الإمام الغزالي زعمهم فيقول: «بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري سبحانه من كل وجه، وإثبات الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه، والكثرة من كل وجه تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه[4] – ذكر منها – الوجه الثالث القائل: الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والإرادة، فإن هذه الصفات: إن كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود مشتركاً بين الذات وبين هذه الصفات، ولزمت كثرةٌ في واجب الوجود وانتفت الوحدة».

(١) نفس ا لمرجع السابق ص٨٤.

(٢) نفس المرجع السابق ص٨٤.

(٣) نفس المرجع السابق ص٩٤.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. ط٥. دار المعارف. القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ١٦٢ – ١٦٣.

كما يوضح ابن رشد مقصد الفلاسفة السابقين عليه، في نفيهم للصفات عن الذات، وذلك فهماً لوجود الكثرة في ذات واجب الوجود فيقول: «لأن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود، والذات واجبة الوجود، كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد – وهذا محال-. وإن كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون واجبة الوجود، فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود – وهو محال -. أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود. وذلك ممتنع مستحيل»(١).

مسالك الفلاسفة في نفس الصفات وعدم زيادتها على الذات:

اتفقت كلمة الفلاسفة على استحالة إثبات الصفات الزائدة لله تعالى كالعلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، وزعموا أن الأسماء الواردة شرعاً يجوز إطلاقها لغة، ولكنها ترجع إلى الذات الواحدة البسيطة. وإن أية زيادة لهذه الصفات على الذات إنما هو إخلال بمبدأ الواحد البسيط من كل وجه، ويؤدي إلى كثرة، أو تكثر في ذات واجب الوجود.

ومن مسالكهم في الاستدلال على ذلك(٢):

١. لا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته تعالى، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً لنا زائدة على ذاتنا، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على الذات إذ تجددت. ولو قدرت مقارنة لوجدنا من غير تأخير لما خرج عن كونه زائداً على الذات بالمقارنة. فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر، وعلم أن

(١) ابن رشد: تهافت التهافت. ج٢ تحقيق سليمان دنيا. ط٢ دار المعارف. القاهرة صنة١٩٧١ ص٤٧٧.

(٢) وردت بعض هذه الأدلة في كتاب العقائد العضدية لعضد الدين الإيجي. انظر: شرح وحواشي العقائد. الكلنبوي. الدواني. المرجاني. الخلخالي. ص٢٦٢ – ٢٧٢.

هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو اقترنا أيضاً لعقل كونهما شيئين. فإذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشياء سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود. وهو محال»[١].

٢. يحاول ابن رشد أن يجد عسراً وصعوبة في نظره في تصور أن تكون هناك ذات وصفات زائدة على هذه الذات. لما يلزم في نظره أن تكون هذه الذات شرطاً في وجود الصفات، والصفات شرطاً في كمال الذات، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واحداً هو واجب الوجود، ليس فيه علة ولا معلول ويقول: «لأن كل موجود بهذه الصفة إما أن يكون تركيبه واجباً، وإما أن يكون ممكناً. فإن كان واجباً فبغيره لا بذاته، لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته أعني من بغيره لا بذاته، لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له غير أن يكون له مركب. وإن كان ممكناً فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول»[٢].

٣. يسوق الغزالي دليلاً من أدلتهم على ذلك فيقول ما ملخصه[٣]: إذا لم تكن الصفة هي الموصوف والموصوف هو الصفة أي إذا كانت الصفات زائدة على الذات فلا يخلو:

- إما أن يستغني كل واحد منها في وجوده عن الآخر، وهو باطل لما يلزم منه من أن يكون كل منهما واجب الوجود، فيتعدد واجب الوجود، أو كما يقول تنتج التثنية المطلقة. والتعدد باطل فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه.

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص١٧٢، قرر أدلة الفلاسفة وقد أقره ابن رشد على تقرير مذهبهم حيث يقول: «وقد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة». انظر ابن رشد تهافت التهافت جـ٢ ص٤٩٢.

(٢) ابن رشد: تهافت التهافت ج٢ ص٤٩٥.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص١٧٢ – ١٧٣.

- وإما أن يحتاج ويفتقر كل منهما إلى الآخر، فلا يكون كل واحد منهما واجب الوجود. لأن معنى واجب الوجود هو ما يقوم بذاته ويكون مستغنياً عن غيره وليس الغير علة في وجوده، إذ أن وجوده ذاتي.
- وإما أن يحتاج أحدهما للآخر، والآخر غير محتاج. فالمحتاج معلوم والآخر واجب الوجود، ولما كان معلولاً افتقر إلى سبب فيؤدي إلى أن يرتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو محال. فحيث بطلت هذه الأقسام العقلية بطل ما أدى إليها، وهو زيادة الصفات على ذاته تعالى.

٤. لو ثبت أن لواجب الوجود صفات زائدة، لأدى إلى أن يكون واجب الوجود محتاجاً لهذه الصفات، لأن صفاته صفات كمال. وواجب الوجود غني غنى مطلقاً، كامل كمالاً مطلقاً، فكيف يحتاج إلى غيره وإلا لكان ناقصاً ومستكملاً بالغير.
٥. إثبات الصفات للذات يؤدي إلى التركيب، والتركيب من لوازم الأجسام، وواجب الوجود ليس بجسم.
٦. لو كانت الصفات زائدة على الذات لكان الله تعالى فاعلاً لتلك الصفات وقابلاً لها في آن واحد، لكن التالي باطل فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه[1].

★ وهو عدم زيادة صفاته على ذاته.

---

(١) ذكر هذا الدليل الإيجي. المواقف ج٨ ص٤٧.

دليل الملازمة:

لو كانت الصفات زائدة على الذات لكان تعالى فاعلاً لها، لأن جميع الممكنات تستند إليه في وجودها.

ولو كانت الصفات زائدة على الذات، لكان الله تعالى قابلاً لها، لقيامها بذاته.

دليل بطلان التالي:

لو كان فاعلاً وقابلاً لأدى إلى المستحيل – لأن الله تعالى بسيط حقيقي.. على رأي الفلاسفة – والبسيط الحقيقي ينتفي عنه التركيب من كل وجه أي لا يكون فاعلاً وقابلاً في آن واحد.

تحليل مذهب الفلاسفة في الصفات:

على ضوء ما مر من تسليم الفلاسفة المسلمين بخصائص **واجب الوجود** الإغريقية، ونقلها إلى مفهوم **الله** في الإسلام، كان لا بد من عملية عقلية جديدة، ودقيقة تبين – في نظرهم – صلة الصفات الواردة في الإسلام، لله عز وجل، مع المحافظة على وحدانية الله في التصور الذهني وفي واقع الأمر، بشكل يفهم معه الله الخالق الواحد من كل وجه والبسيط الحقيقي.

ولعل أشمل ما يبين نظرة الفلاسفة المسلمين في هذه المسألة، ما كان من فلسفة ابن سينا التوفيقية، لما امتازت به من شمول في الشرح والاستدلال، ووضوح في بيان المراد.

وابن سينا في حله للمشكلة، بعد أن نفى صفات المعاني أو الصفات العقلية- أي التي يثبتها العقل- من القدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام، جاء ليفهم الصفات الأخرى الواردة صريحة في الإسلام من كونه تعالى عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً... إلى غير ذلك من الصفات.

وللوصول إلى ذلك سلك طريقين:

الطريق الأول: طريق يشرح به ذات الله تعالى – واجب الوجود – شرحاً لا يخرجه عن كونه عقلاً وعلماً، فالأول عقل كله وعلم كله. وهو ما من شك مقتبس رأى أرسطو في هذا تماماً.

الطريق الثاني: طريق يرجع به كل ما ورد في الإسلام من صفات لله تعالى إلى العلم والإدراك، والله هو العلم. وعلى هذا فالصفات هي **عين ذات الله** تعالى التي هي علم محض وإدراك محض، وعقل محض. وبهذا يسلم له معتقده بأن ذات واجب الوجود، واحدة من كل وجه وإن كانت متصفة بصفات، لأن هذه الصفات تؤول إلى العلم الذي هو الذات، وليست زائدة على الذات.

أما كيف تؤول هذه الصفات وهي متخالفة فيما بينهـا إلى الـذات، وتكـون في النهاية هي عين الذات؟

هذا ما أجهد ابن سينا، مما اضطره إلى عملية توفيقية، وتدقيق ونظر عقلي فيـه من العمق والتجريد ما فيه. وذلك بأن لجأ إلى تقسيم الصفات إلى مجموعات ثلاث، وردّ كل مجموعة إلى معنى، وهذه المعاني لا تخرج عن الإدراك أو العلـم الـذي هـو عين الذات. وبالاستقراء والتفتيش العقلي الدقيق قسم الصفات إلى ما يأتي[1]:

١. صفات هي نفس وجود الله لكنها تعود إلى الإضافة أو هي نفس وجود الله تعالى مع الإضافة:

فمثلاً: صفة كونه تعالى أولاً: هي نفس وجود واجب الوجود لكن مع الوجود إضافة إذا نسب الله تعالى إلى الموجودات غيره، أي «لم يعن إلا إضافة هـذا الوجـود الواجب إلى الكل»[2].

وكونه تعالى مبدأ إضافة له إلى معلوماته بمعنى إشارة إلى وجوده وإلى أن وجود غيره إنما هو منه.

وصفة كونه خالقاً: هي نفس وجود الله تعالى مع إضافة؛ لأن علة الإيجاد هـي علم واجب الوجود، أو تعقله للنظام الفائض منه على مقتضى علمه.

وصفه كونه قديراً: كون ذاته عـاقلاً للكـل عقـلاً هـو مبـدأ للكـل بذاتـه، أي وجوده مع **نسبة إضافية** إذا أريد نسبته إلى مخلوقاته.

---

(١) محمد البهي: الجانب الإلهي. ج٢ ص٥٤٥ فما بعد.

الغزالي: تهافت الفلاسفة ص١٦٤ – ١٦٦- ١٦٧.

حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص١٠٦ فما بعد.

(٢) محمد البهي: الجانب الإلهي. ج٢ ص٥٤٥.

وصفة كونه مريداً: أي وجوده مع إضافته إلى مراده. أو أنه يعلم ذاته التي هي مبدأ النظام والخير في الوجود، وعلمه بالذات على هذه الصورة يجعله عالماً بفيضان الخير والنظام عنه، فيكون معلوماً له ومشعوراً بصدوره عند وجوده. وهذا النوع من الصفات، الإنسان هو الذي – في واقع الأمر – يتصورها ويوقع الصلة بين الله والعالم في تصوره لها، على نحو أن أحدهما خالق والآخر مخلوق. فمع إيقاع هذه الصلة لا تتغير الذات عن وحدتها بزيادة ولا نقص. وهذا ما يستتبعه اعتقاد أن الله تعالى خالق.

٢- صفات هي نفس وجوده مع السلب:

وهذا النوع إذا وصف به واجب الوجود، «أفاد أن المقصود به نفس وجوده مع سلب ما يؤدي إليه عنه وهو ما يستلزمه مفهوم واجب الوجود»[١].

فإن قيل **جوهر**: لم يعن به إلا هذا الوجود الواجب مع سلب الكون في موضوع عنه.

وإذا قيل **واحد**: لم يعن به إلا الوجود الواجب وسلب الشريك عنه أو سلب الكثرة من كل وجه.

وإذا قيل **قديم**: لم يعن به إلا هذا الوجود الواجب مع سلب العدم عنه أولاً.

وإذا قيل **باق**: لم يعن به إلا هذا الوجود الواجب مع سلب العدم عنه آخراً.

٣- صفات هي نفس وجده مع اجتماع للإضافة والسلب معاً:

وهذا النوع من الصفات، إذا وصف به واجب الوجود، أفاد أن ذلك له على وجه السلب وعلى وجه النسبة والإضافة أيضاً. وهو ما يستتبعه الاعتقاد بأنه خالق ومدبر للكون.

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٥٤٨.

فإذا قيل **واجب الوجود**: أي موجود لا علة له وهذا سلب، وهو علة لغيره وهذه إضافة فالسلب والإضافة مجتمعان معاً.

وإذا قيل **خالق**: فهم منه أن وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاً لازماً، وأن وجود غيره حاصل منه بالتبع.

وإذا قيل **عالم**: فهم أنه لا يعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ للكل.

وإذا قيل **جواد**: فهم أنه لا ينحو غرضاً لذاته وهذا سلب، وأنه يفيض الجود على غيره لأنه مبدأ لكل جود.

وإذا قيل **خير**: فهم أنه هذا الوجود الواجب، وأنه مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب، وكونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة.

ويجمع **الغزالي** هذا التحليل في عبارة فيقول: «إنما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه – إلى واجب الوجود – أو إضافته إلى شيء أو سلب شيء عنه، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ولا الإضافة توجب كثرة»[(١)].

وبهذا فهم يرجعون هذه الأسماء والصفات إلى لوازم السلب والإضافة، وذات المبدأ الواحد لا يتأثر بهذه الكثرة مطلقاً. إذ «لا تكون الإرادة إلا عين العلم، ولا القدرة إلا عين العلم، ولا العلم إلا عين العلم ولا العلم إلا عين الذات. فالكل يرجع إلى عين الذات»[(٢)].

هل سُبق الفلاسفة المسلمون بسلب الاتصاف:

يرى **فندلبند** في كتابه «تاريخ الفلسفة» ص١٩٧ تحت عنوان: **الله والعالم**، هو يعرض لفكرة تدرج الموجودات وصدورها عن الله، وعن مذهب الثنائية في الوجود، أن هناك **محاولات سبقت المسلمين** في سلب اتصاف الله، كتعبير عن كماله

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص١٦٤ – ١٦٥.

(٢) نفس المرجع السابق ص١٦٧.

المطلق، فيرى أن فكرة الوساطة في المذاهب الفلسفية القائلة بها، كأفلاطون والأفلاطونية الحديثة، وفكرة العقول كجزء من مذهب الوساطة، أنها كانت نوعاً من محاولة سلب اتصاف الأول أو الوجود المطلق أو الواحد البسيط، كتعبير عن كماله المطلق[١].

كما يرى أن **اليهودية المفلسفة** على يد فيلون اليهودي قبل الميلاد، كانت تقول بهذا الاتجاه، أي اتجاه سلب اتصاف الله تعالى بأية صفة، للمبالغة في التعبير عن تنزيهه وإثبات الكمال المطلق له. وأن فيلون هو الذي أبرز التضاد بين المتناهي المحدود وبين الله، وضحه على نحو أن الله يمكن أن يقال عنه فحسب: ليست له المحمولات أي الصفات المتناهية المتعارفة في نظر الإنسان، لأنه فوق كل شيء ولذا يسمى ولا يحدده اسم.

كما يرى فندلبند كذلك، أن **مدافعي المسيحية** كانت تتبع طريقة السلب كذلك[٢].

فهل **قلد ابن سينا** من سبقه تماماً، في سلب الاتصاف، تعبيراً عن تنزيه الله تعالى؟

في الواقع إن ابن سينا استفاد من مسالك الفلاسفة والمفكرين السابقين، إلا أنه تميز عنهم في فكرة السلب بما يأتي:

١. لم يعمد ابن سينا إلى طريق السلب مطلقاً في اتصاف الله تعالى بالصفات وإنما في الواقع، عمد إلى تقسيم الصفات، وجعل نوعاً منها هو الذي يفهم على أساس السلب. وهذا النوع هو الصفات التي يستلزمها مفهوم واجب الوجود، مثل صفة كونه تعالى واحداً وقديماً وباقياً. أما بقية الصفات فقد اتبع في إجرائها على الله تعالى طريق الإضافة في بعض، وطريق الإضافة

(١) انظر محمد البهي: الجانب الإلهي ج٢ ص٥٥٠.

(٢) المرجع السابق.

مع السلب معاً في البعض الآخر. بينما من سبق ابن سينا عمدوا إلى طريق السلب فقط في كل الصفات. أو عارضوا مبدأ الاتصاف أصلاً.

٢. يختلف ابن سينا مع من سبقه في اتخاذ طريق السلب في اتصاف الله تعالى، إذ «برر ذلك بحرصه على وحدة الأول، وبساطته في ماهيته مع صحة إجراء الصفات عليه»[١]. بوصفه مسلماً، صاحب عملية توفيقية، يؤمن بصفات الله، وفيلسوفاً، استهوته فكرة الواحد البسيط، أو الأول بخصائص واجب الوجود الإغريقية.

بينما نجد الأفلاطونية الحديثة، عللت الالتجاء إلى طريق السلب تطبيقاً لمذهب الواحد من كل وجه، وبأنه «فوق الوجود وفوق العقل، ولذا لا تحده صفات هذا الوجود، ولا يدركه العقل الإنساني... إذ لو أدركه العقل لأحاله إلى محدد ومتناه»[٢]. ولو أدركه العقل كذلك لأدركه على طريقة مركبة، والفرض أنه واحد بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه.

تقويم لهذه العملية التوفيقية:

تتميز هذه العملية، التي أجراها ابن سينا، كممثل أصيل للفلسفة الإسلامية، في بيان علاقة الصفات بالذات بأنها كانت أوضح وأتم وأعمق مجهود قام به فيلسوف جمع بين الفلسفة والدين، من جهة النظر العقلية. حيث استطاع أن يجمع بين صفات المحرك الأول عند أرسطو وبين مفهوم الإسلام للصفات، فلم ينكر خصائص واجب الوجود الإغريقية كما لم ينكر مبدأ اتصاف الله تعالى بصفاته – من حيث المبدأ – في الإسلام.

إلا أنه في الواقع أجهد نفسه ولم يُرض الفهم الإسلامي الصحيح، الذي يثبت لله تعالى الصفات كلها، وكما يفهم علماء الكلام من أهل السنة بزيادتها على

(١) نفس المرجع السابق ص٥٥٢.

(٢) نفس المرجع السابق ٥٢٢- ٥٥٣.

الذات، كما لم يُرض الاتجاه الفلسفي القائم على عدم توضيح العلاقة بين الله والعالم على أنها علاقة خلق من عدم، بل علاقة فيض وصدور.

ونجاح ابن سينا في هذه المحاولة يرجع إلى مهارته في استخدام فكرة واجب الوجود الأرسطية، من كونه واحداً بسيطاً، وعقلاً محضاً وحقاً محضاً، وخيراً محضاً، وعاشقاً مبتهجاً، يعني أنه لو انتقصت صفة من هذه الصفات للزم اختلال المفهوم لواجب الوجود، أي لأصبح ممكناً لا واجباً. بل استطاع ابن سينا أن يستخدم الفكرة نفسها، في إثبات بقية الصفات وفهمها، التي أثبتها الدين لله تعالى، ككونه عالماً ومريداً وسميعاً وبصيراً وقادراً... إلخ.

وكانت مهارته واضحة في نفس زيادة هذه الصفات على الذات، بأن أرجعها كلها إلى صفة العلم، والعلم عين الذات. «فكان من مقتضيات علمه بذاته الذي يقتضيه تجرده عن المادة، أنه يعلم غيره من ناحية أنه معلول له، ولمّا كان علمه لغيره جعل علمه بذاته من هذه الناحية كافياً في إبراز ما فاض عنه من المخلوقات، فكان العلم قدرة، ولما كان علمه لغيره، كان عالماً بما يفيض عنه، وإن كماله في الفيض كان علمه هذا إرادة. ولما كان علمه بذاته من حيث هي علة للمسموعات كافياً للعلم بهذه المسموعات كان علمه سمعاً»[1]. وهكذا استطاع ابن سينا أن يستخدم فكرة الواجب في التوفيق بين هذه الصفات التي يبدو أنها متعارضة، وفي جواز اتصاف الله تعالى بها وهو واحد لا يتغير ولا يتكثر ولا يتركب.

يتميز ابن سينا في ردّه الصفات إلى عين الذات عن غيره ممن اتجهوا هذا الاتجاه في نفي الصفات العقلية – صفات المعاني- ونفي زيادة الصفات على الذات كالمعتزلة والفارابي بأنه فصّل العملية وشرحها ووضحها.

(١) حمودة غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص١٧٦.

وإن كان ثمة قدر مشترك بينهم جميعاً في الهدف، وهو التسليم بالوحدة لله من كل وجه، وردّ الصفات إلى العلم.

وقد ذهب ابن سينا أبعد من ذلك، فأثبت أن علم الله تعالى لا يقتصر على ذاته، وإنما يتعداه إلى غيره، وإن كان هذا في الواقع خروجاً على مبدأ الوحدة والبساطة من كل وجه، ولم يخرجه عن قواعد أسلافه إلا محاولة إرضاء الدين الذي يجعل علم الله تعالى شاملاً لذاته ولغيره. وابن سينا يشعر بالإشكال الناشئ عن قوله ذاك، فيحاول أن يتخلص بصعوبة، ليثبت أن مع كونه واجب الوجود وواحداً من كل وجه، وكل اتصاف بمعان زائدة يثلم هذه الوحدة من كل وجه، ومع ذلك يدّعي أنه عالم بغيره، ولا تحصل كثرة بوجه من الوجوه.

فيقول: «وهم وتنبيه: ولعلّك تقول: إن كانت المعقولات لا تتّحد في رأيك بالعالم ولا بعضها مع بعض ما ذكر، ثم قد سلّمتَ أن واجب الوجود يعقل كل شيء، فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة، فتقول: إنه لما كان يعقل ذاته بذاته، ثم تلزم قيوميته عقلاً بذاته أن يعقل الكثرة، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقوّمة لها، وجاءت أيضاً على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة، لا تثلم الوحدة، والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سُلوب، وبسبب ذلك كثرة الأسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانيته»[1].

والحقيقة أنه رام في ذلك أمراً صعباً، مما جعل الغزالي ينقض عليه في كتابه تهافت الفلاسفة، وأنه مهما حاول الخروج، فإنه في عمله التوفيقي هذا خرج عن أصول أسلافه من الفلاسفة، وعلى مبدأ الوحدة من كل وجه، كما خرج على الفهم الديني للصفات.

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات – القسم الثالث. ص٧٧.

فلم يكن ذلك إلاّ تعقيداً لمشاكل الفلسفة، ومحاولة تطويعها للـدين، وتعقيـداً للمسائل الإلهية، والتواء بها في محاولة فلسفتها. فهو في الوقت الـذي لم يضـف فيـه للبناء الفلسفي المجرّد لبنة قوية لم يضف للتوجيه الديني سوى التعقيد.

الفصل الثالث

مدرسة أهل السنّة

الاتّجاه السليم:

وسط هذه اللجاجة الفكرية، لم يكن للاتجاه الإسلامي السليم، من خلف السلف الصالح، أن يقف متفرّجاً على ما يتناوش عقائد الأمة، من اختلافات عاصفة، في أهم قضية وأخطرها ، تميز الأمة المسلمة، وتبرّر لها شخصيتها المسلمة، وهي **قضية الألوهية**، بعد أن ابتليت الأمة بالمغالين المقصرين، وبمنهج الإفراط والتفريط، في بيان ذات الله تعالى وصفاته، من معتزلة حاولوا الدفاع عن العقيدة بمنهج التنزيه الأقرب إلى التجريد والمنتهي إلى تعطيل الذات الخالقة، والذي جعل التجديف العقلي في فهم الذات الإلهية وصفاتها واضحاً، إلى فلاسفة آمنوا بالفكر الإغريقي إيمانهم بالإسلام، وقاموا للتوفيق بين مفهومين على قاعدة غير واحدة، ولا مشتركة بين محرك أرسطو الذي لا يتحرك، ولا تعدو صلته بالعالم سوى صلة عاشق بمعشوق، وبين مفهوم الله الخالق الرازق العليم، الذي بيده ملكوت السموات والأرض، إلى مشبهة أثبتت أقاويل اليهود والنحل الشرقية الهندية، في محاولة تجسيم الله، وتصوّره على وضع تعالى الله عنه.

تلك محاولات، كانت تود أن تدافع عن الألوهية، وتحاول فهمها بعقول بشرية، إلا أنها لم تزد القضية إلا تعقيداً، وأخرجت الناس عن الفهم السهل الميسور، وعقدت المشكلة، حتى أصبح تصوّر علاقة الله بالعالم صعباً على هذه المناهج فهمه، من نفي للصفات إلى إثبات للأعضاء.

مع ذلك كلّه، لم يخل الوسط الإسلامي من العلماء الذين منّ الله عليهم بصفاء التصوّر، وحسن الفهم لكتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ، فتكلّموا في تنزيه ذات الله

تعالى وإثبات صفاته، بما يوضح العلاقة القوية، بين الله الخالق وبين العالم المخلوق.

وهذا المنهج – لا أقول الجديد على صعيد الفكر الإسلامي ولكنه الأصيل – كان بادئ الأمر، متمثلاً في السلف الذين يثبتون لله تعالى الصفات الأزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجود والإنعام على غير قانون كلامي، «لم يكونوا يفرقون بين صفات ذات وصفات فعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً. وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه وغيرهما، ولا يؤوّلون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية»[(١)].

ومن هؤلاء الأئمة مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه، إذ كان يقول حينما يُسأل عن استواء الله على العرش: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ومنهم الإمام أحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود ابن علي الأصفهاني ومن تابعهم[(٢)].

وقد كان يطلق على هؤلاء جميعاً الصفاتية، أي مثبتة الصفات. هذا، ويمكننا أن نطلق على كل من وقف في طريق المعتزلة والفلاسفة والمشبهة ممن وقف يبين سلامة التفكير في فهم الألوهية ذاتاً وصفات، **أهل السنة والجماعة**. وهذا الاصطلاح يجمع أصحاب هذا الاتجاه؛ قدماءهم من السلف؛ والمتأخرين حتى مع وجود بعض الاختلاف – في ما بين المتأخرين من أشاعرة وماتوريدية وسلفية–.

وقد عقد **البغدادي** فصلاً في بيان أصناف **أهل السنة والجماعة** في كتابه الفرق بين الفرق، وأطلق هذا الاصطلاح عن **ثمانية أصناف من الناس**[(٣)] هم:

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل. ج١ ص٩٢.

(٢) المرجع السابق نفسه ص٩٣.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. طبعة صبيح. القاهرة ص٣١٣.

١. صنف أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد... وسلكوا طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعليل ومن بدع الفرق.
٢. أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث، الذين اعتقدوا مذاهب الصفاتية، في الله وفي صفاته الأزلية، وتبرأوا من القدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله بالأبصار – في الآخرة- من غير تشبيه ولا تعطيل. ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وابن أبي ليلى، وأصحاب أبي ثور، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، وسائر الفقهاء الذي اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية، ولم يخلطوا فقههم بأهواء أهل البدع والأهواء الضالة.
٣. أهل الحديث الذي أحاطوا علماً بطرق الأخبار والسنن، ولم يخلطوا علمهم بشيء من أهل البدع.
٤. قوم أحاطوا علماً بالأدب والنحو والصرف، كالخليل بن أحمد وغيره ممن لم يخلطوا علمهم بشيء من كلام أهل البدع والفرق الضالة.
٥. المفسرون للقرآن الذين كان لهم علم غزير بوجوه القراءات والتفسير والتأويل على وفق مذاهب أهل السنة دون التأويلات الضالة.
٦. الزهاد الصوفية الذي جرى كلامهم على طريقي العبارة والإشارة على سمت أهل الحديث، دينهم الوحيد نفي التشبيه، ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى.
٧. المرابطون على ثغور المسلمين من المجاهدين.
٨. عامة البلدان الذين غلب عليها شعار أهل السنة.

هذا الاتجاه السليم، لأهل السنة والجماعة يمثل التصور الواضح لذات الله تعالى وصفاته؛ إذ يفهم النصوص فهماً سليماً متوافقاً مع فهمه لعلاقة الله تعالى

بالخلق. وهو الطريق الوسط بين التنزيه المجرد والتشبيه المحض.

وقد كان هذا الاتجاه غير عابئ كثيراً بتقرير مذهبه على صورة كلامية في أول الأمر، لِما كان يحاذر من الاشتغال في باب الكلام في الذات العلية. ولكن طبيعة الصراع الفكري ألزم هذا الاتجاه، بل جعل من الواجب عليه أن يقول الكلمة الفاصلة؛ محافظة على عقيدة المسلمين، من فرق أصبحت تركّز جهودها في استقطاب المسلمين على مذاهب شكلتها. وبدأ هذا الإمساك يخف شيئاً فشيئاً، إذ نجد رسالة **الفقه الأكبر** المنسوبة للإمام **أبي حنيفة** يقرر فيها عقيدة أهل السنة في مواجهة الاعتزال والشيعة الرافضة المشبهة. وإذا صحت نسبة هذه الرسالة إليه فإنه يكون أول من شرع في تقسيم الصفات من أهل السنة قبل الأشاعرة، كما سنقرّر مذهبه بعد قليل. ثم بدأ اتجاه لتقرير عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، كما حصل من **عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي والحارث ابن أسد المحاسبي**، وهؤلاء كانوا من جملة السلف(1). ولحق بهذا الاتجاه بصورة واضحة وقوة كلامية **أبو الحسن الأشعري** المتوفى سنة (٣٢٤هـ) شيخ مدرسة الأشاعرة بعد أن ارتد عن الاعتزال، وانتقلت على يده سمة الصفاتية إلى المدرسة الأشعرية. وقد عاصر الأشعري ممن قوي مذهبه **أبو منصور الماتوريدي السمرقندي** المتوفى سنة (٣٣١هـ). «أما الماتوريدي ومن تابعه فقد ذابوا في المدرسة الأشعرية»(2)، مع خلافات طفيفة بين مذهبهم ومذهب الأشاعرة. وأما **الطحاوي** صاحب كتاب **العقيدة الطحاوية** فيبدو أنه لم تكن له مدرسة، وقد قيّض الله لكتابه شارحاً حنفياً في فقهه سلفياً في عقيدته(3). وأصبح الجميع يعرفون بأهل السنة والجماعة.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل. ج١ ص٩٢.

(2) حمودة غرابة: الأشعري، ص٥٩.

(3) اختلف في اسم هذا المؤلف. إذ ذهب أحمد شاكر إلى أنه علي بن محمد بن أبي العز الحنفي. بينما ذهب ناشر آخر للكتاب وهو صاحب المكتب الإسلامي ببيروت في أول طبعة للكتاب، إلى أنه يوسف بن موسى بن محمد أبو المحاسن جمال الدين الملطي الحنفي. والراجح أنه ابن أبي العز الحنفي.

وسنجد أن هذا الاتجاه الجديد في مسلك أهل السنة كان له ما يبرره إذا جاء والقول على طرفي نقيض؛ فبيْن **مقدّس للعقل يؤول** كل ما يصادفه من النصوص، ليثبت للعقل مملكته في التنزيه المجرد، وبين مُحرّم للتأويل باسم المحافظة على النص والتخوف عليه من التأويل الذي يؤُدي إلى التعطيل. فكان هذا الاتجاه البعيد من ردود الفعل عموماً، يحترم العقل ويقدس النص معاً، ويرى أن من الضروري الدفاع عن عقيدة المسلمين والتصدّي لهذه الهزة الفكرية.

تقرير مذهب أبي حنيفة:

١. يقرّر الإمام أبو حنيفة وحدانية الله تعالى، بعيداً عن الفهم الفلسفي، فيقول[1]: «والله تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الأخلاص].

٢. يقرّر تنزيه الله تعالى ويدفع التشبيه بصورة سهلة فيقول: «لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه»[2]. ويقول أيضاً: «وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا، ويتكلم لا ككلامنا... وهو شيء لا كالأشياء، ومعنى الشيء إثباته بلا جسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا حد له ولا ضد له، ولا ند له، ولا مثل له»[3].

٣. يثبت لله تعالى الأسماء والصفات وأنها قديمة كلها إذ يقول: لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته، لم يحدث له اسم ولا صفة، لم يزل عالماً بعلمه،

(١) أبو حنيفة: الفقه الأكبر. ط٢ العامرية. القاهرة ١٣٢٤ هـ ص٢.

(٢) أبو حنيفة: الفقه الأكبر ص٢.

(٣) المرجع السابق نفسه ص٣.

والعلم له صفة في الأزل، وقادراً بقدرته والقدرة صفة في الأزل... وصفاته في الأزل عير محدثة ولا مخلوقة، فمن قال إنها مخلوقة أو مُحدَثة أو وقف أو شك فيها فهو كافر بالله تعالى»[1].

٤. أول من يقسم الصفات من أهل السنة، إلى صفات الذات، ويحصرها بسبع، الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام، وإلى صفات الفعل ولم يحصرها بعدد. ويقول: «لم يزل بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية: أما الذاتية: فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة. وأما الفعلية: فالتخليق والترزيق والإنشاء والإبداع والصنع... وغير ذلك من صفات الفعل»[2].

٥. يثبت لله تعالى ما ورد في القرآن من الوجه واليدين والأعين والاستواء، وغير ذلك ويعتبرها صفات، غير مكيفة بكيف، وينفي تأويلها، فيقول: «وله تعالى يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات، بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف».

تقرير قول عبد الله بن سعيد بن كلاب:

لقد قال ابن كلاب في الصفات مقالة، اعتمدها الإمام الأشعري في ما بعد، إذ أثبت ابن كلاب لله تعالى جميع الصفات، بما فيها صفات المعاني أو صفات الذات، وبين بعض أصحابه علاقة صفاته تعالى بذاته بأنها، لا **يقال: هي، هو، ولا يقال هي غيره**. ولعل هذا التعبير الدقيق عن العلاقة ينبئ تماماً عن المنهج السليم، الذي

(١) المرجع السابق نفسه ص٢.

(٢) المرجع السابق نفسه ص٣.

اعتمده قائله، إذ لم يقل ليست **هي هو ولا هي غيره**، وإنما قال: **لا يقال هي هو ولا يقال هي غيره**. أي أنه يفصح عن الحقيقة، بأن **لا مجال لإعمال المقولات العقلية بالحكم على أن صفاته تعالى هي عين ذاته أو غير ذاته**، إذ ليس لهذا العقل حكم بذلك، لأنه عاجز عن الحكم على ما ليس يستطيع اكتناهه، لأن القول والحكم بأن صفاته عين ذاته أو غيرها، يستلزم أن يكون العقل قد عرف ذاته وأدرك كنهها، وهذا ما لا طاقة للعقل به. وهذه **العبارة كانت تمثل دقة كبيرة في مذهب أبي الحسن الأشعري بعد ابن كلاب**.

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري هذا المذهب بقوله: «قال عبد الله بن كلاب: إن الله سبحانه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، وأنه لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيماً جوّاداً متكبراً واحداً أحداً صمداً فرداً باقياً أولاً سيداً مالكاً رباً رحماناً مريداً كارهاً مبغضاً راضياً ساخطاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وحب وبغض ورضى وسخط وولاية وعداوة وكلام، وأن ذلك من صفات الذات. وأن صفات الله سبحانه هي أسماؤه، وأنه لا يجوز أن توصف الصفات بصفة ولا تقوم بأنفسها، وأنها قائمة بالله. وزعم... أن صفاته لا هي هو ولا هي غيره. وقال بعض أصحابه: **الصفات لا يقال هي هو ولا يقال غيره**. وقال آخرون: إن الباري سبحانه ليس بغير صفاته، وصفاته متغايرة»[1].

كل هذا ينبئ على أن أقوالاً بهذا الوضع تتكلم عن مشكلات بارزة جديدة، فيها تأثر بالأسلوب العقلي أو الفلسفي في التقرير، مما يدل على أن هذا الجيل من السلف أراد أن يردَّ هجمة المعتزلة والفلاسفة نفاة الصفات في الوقت الذي يردّ فيه هجمة غلاة التشبيه.

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢ ص٢٢٥.

المذهب الأشعري:

مؤسّس هذه المدرسة هو أبو الحسن الأشعري المتوفي سنة ٣٢٤هـ، الذي آل إليه أمر أهل السنة والجماعة. وتظهر قيمة الأشعري في قضية الصفات، كجزء من قيمة مذهبه الكلامي في محاولة دعم عقيدة السلف الصافية بالمنهج العقلي. فهو قد ارتدّ من الشطط العقلي الاعتزالي، ولم يشعر بأن النصيين من السلف يستطيعون أن يواجهوا الهجمة العقلية الشرسة، على العقيدة الإسلامية، المتمثلة في الجهمية والمعتزلة والفلاسفة.

ويصف كثيرون مذهب أبي الحسن الأشعري بأنه المنهج الوسط بين النص والعقل، وأوضح هنا أنه لا يقصد بالوسطية هنا أنها التوفيق أو التلفيق، ولكن الحقيقة في أن أبا الحسن الأشعري شعر بضرورة مساندة العمل العقلي للنص في تقريره، على وجه يلزم الخصم العقلي.

وإذا شئنا أن نحكم على دقّة هذا المنهج – في قضية الصفات – لا بدّ من استقصاء هذا المنهج بتفصيلاته لنتبين مدى موافقته لمنهج السلف في إثبات صفات الله تعالى وعلاقتها بذاته من جهة، ومدى دقة أسلوب التقرير، من جهة أخرى، مع بيان تفرد منهج الشيخ أبي الحسن الأشعري نفسه عن أصحابه وتلاميذه في مدرسته. ولا بدّ أن ينظر إلى الوضع الفكري الذي كان سائداً أيام ظهور الأشعري، لإظهار مدى أهمية الرجل؛ فالمعتزلة كانوا قد نفوا الصفات الذاتية عن الله تعالى من علم وقدرة وإرادة وسمع وبصر... الخ، مما يستلزم نفي كونه عالماً قادراً سميعاً بصيراً مريداً... وإن قالوا بإثباتها فإن ذلك لا يغنيهم شيئاً؛ لأن القول ببعضها عندهم لا يعني سوى أنها تنفي عن الله ما يضادها، وهو طريق السلب، الذي لايجدي شيئاً في وصف الخالق سبحانه، والشعور بفاعليته وعلاقته بمخلوقاته، وعلاقة مخلوقاته به. مما أدى إلى أن يكون الله تعالى في تصورهم ليس إلا صورة

مجردة لا يستطيع العقل أن يتصورها. والمشبهة من مثبتي الصفات الذين نقلوا أقاويل اليهود في الله، جعلوه سبحانه وتعالى – في تصورهم – ليس إلا جسماً كسائر الأجسام. والسلف متمسك لا يريد أن يقول شيئاً في ذلك، مما حدا بالأشعري أن يدرك الخطورة من غير دفاع عن العقيدة. فقال موافقاً للسلف في فهم ذات الله تعالى وصفاته، مؤيداً لها بالدليل العقلي المستوحى من الدليل النقلي.

وقد بدأ الأشعري، في سبيل إثباته للصفات كلها، في بيان علاقتها بالذات، من **فكرة الحدوث والغائية**[1]

، حيث إن الحدوث في رأيه، لا يؤدي إلى إثبات وجود الخالق فحسب، بل يؤدي بالضرورة إلى إثبات صفاته من حياة، وقدرة، لأن الميت والعاجز لا يخلق شيئاً، ويدل على صفة الإرادة لأن الخلق من عدم يتطلب اختياراً من الفاعل ليخصص بها وجه مراده، كما يدل على السمع والبصر والكلام، لأنه لو لم يكن موصوفاً بهذه الصفات لاتَّصف بأضدادها من الآفات التي تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات.

كما أنه استفاد من فكرة النظام والغائية أو الإبداع ليصل إلى إثبات التنزيه لله بالوحدانية، وإلى العلم الذي يدل عليه إحكام الصنعة ودقتها. إذاً فهذا المنهج العقلي للأشعري قد أوصله إلى إثبات اتصاف الله تعالى، بكل صفاته من وجود وعلم واردة وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وبقاء. وهذا هو نفس ما قرره القرآن والسنة من صفات لله تعالى. فهو إذن ملتزم في عقيدته، بعقيدة السلف من الكتاب والسنة، إنما أضاف إلى السلف منهجاً عقلياً يصد به الهجوم.

أما زيادة الصفات الذاتية – المعاني – على الذات، فيقيم عليها الأشعري أدلة عقلية – ستأتي – ويدعي فيها البداهة أحياناً.

(١) حمودة غرابة: الأشعري ص٩٠.

وأما أن هذه الصفات عين الذات أو ليست بعينها، فالأشعري يقول متبعاً لبعض أصحاب ابن كلاب: بأنه **لا يقال: هي هو، ولا يقال: هي غيره**. وهذا منهج دقيق، وأدب في التعامل مع الله سبحانه، من رجل انتهج المنهج العقلي، إذ يؤكد عدم الجدوى من الحكم على هذه القضية، وأنه لا يصح أن يحكم فيها، لأن ذات الله تعالى فوق أن تحيط بكنهها العقول، حتى تتمكن من عقد صلة بينها وبين الصفات على هذا الوضع.

واستيفاءً للدلالة على هذا المنهج العقلي في رأي الأشعري نقتبس رأيه[1] فيما ينقله عنه الشهرستاني:

«الإنسان إذا فكر في خلقته كيف ابتدأ، وكيف دار في أطوار الخلقة، طوراً بعد طور، حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقيناً أنه بذاته، لم يكن ليدبر خلقته وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال، علم **بالضرورة** أن له صانعاً، قادراً عالماً مريداً، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع، لظهور آثار الاختيار في الفطرة، وتبيُّن آثار الأحكام والإتقان في الخلقة. فله صفات لا يمكن جحدها. وكما دلت الأفعال على كونه عالماً، قادراً، مريداً، دلت على العلم والقدرة والإرادة، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً. وأيضاً لا معنى للعالِم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حيا بحياة للدليل الذي ذكرناه.. وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى، لا يقال: هي هو، ولا يقال هي غيره، ولا هي هو، ولا لا هي غيره» ولا: لا غيره».

وقد قرر مذهب الأشعري، أصحابه من بعده **الباقلاني والآمدي، وأبو المعالي الجويني**، مع اختلافات طفيفة:

---

(١)الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص٩٤.

فمثلاً أثبت الباقلاني[1] الصفات، وقال هي معان قائمة بالذات وليست أحوالاً، وإن كان قوله قد تردد بين إثبات الحال ونفيها، وأخيراً تقرر رأيه على إثباتها، وقال: **إن الحال** الذي أثبته أبو هاشم – من المعتزلة – هو الذي نسميه **صفة** خصوصاً إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات.

وقال الآمدي: «ذهب أهل الحق إلى أن الواجب بذاته مريد بإرادة، عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، وهذه كلها معان وجودية زائدة على الذات»[2].

ويذكر الباقلاني أيضاً مثبتاً لصفات الذات: «وأنه الحي الذي لا يموت والدائم الذي لا يزول... وأنه لم يزل مسمياً لنفسه بأسمائه، وواصفاً له بصفاته... وأنه قديم بأسمائه وصفات ذاته التي منها الحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام»[3]. ويفرق بين صفات الذات والفعل فيقول: «إن صفات ذاته هي التي **لم تزل ولا يزال موصوفاً بها**. وأن صفات أفعاله هي التي سبقها، وكان تعالى موجوداً في الأزل قبلها»[4].

هل يجوز أن يكون صفة زائدة على ما أثبته الأشاعرة من الصفات؟

بعد أن أثبت الأشاعرة بالدليل العقلي الصفة النفسية وهي وجود الله تعالى، والصفات الفعلية – أو صفات الأفعال –، التي هي كل صفة أمكن مفارقتها للموصوف بجهة ما، مثل كونه رازقاً وكونه خالقاً ونحوه. والصفات الوجودية أو صفات الذات من علم وارادة وحياة وسمع وبصر وكلام. بعد ذلك كله اختلف منهجهم في جواز إثبات صفات زائدة على ذاته تعالى.

---

(١)الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص٩٤.

(٢)الآمدي: غاية المرام في علم الكلام تحقيق حسن عبد اللطيف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة سنة ١٩٧١ ص٣٨.

(٣)الباقلاني: الانصاف. تحقيق محمد زاهد الكوثري ط٣ مؤسسة الخانجي. القاهرة ١٩٦٣ ص٢٥.

(٤)نفس المرجع السابق ص٢٦.

وهنا نجد عموم الأشاعرة لا يجيزون ذلك، إذ قال الآمدي[1]:

١. «قال بعضهم: وهو أنه لا يجوز أن تكون له صفة زائدة على ما أثبتناه من جهة أن الدليل دال عليها لم يدل على غيرها. وأيضاً: فإنه لو جاز أن يكون له صفة أخرى لم يخل:

إما أن تكون صفة كمال أو صفة نقصان:

- فإن كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقصان.
- وإن كانت صفة نقصان فثبوتها له ممتنع».

٢. أما رأي الآمدي، ونسبه إلى بعض الأصحاب، منهم **الغزالي** في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد**: أنه يجوز عقلاً أن تكون له صفة زائدة على ما أثبت، ولكنها غير ثابتة لأن وقوعها له غير معلوم عقلاً، ولم تطلق عليه شرعاً، وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصاً إلا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت.

٣. أما **رأي الأشعري**، فإنه يجوز أن تكون له تعالى صفة زائدة على ما ثبت **عقلاً. ورأيه هذا ثابت في كتابه الإبانة** بوضوح، وهو رأي لعبد الله بن كلاب. وأن هذه الصفة معلومة وواقعة بلسان الشرع «وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية»[2]. ومنع التأويل في هذه الصفات. ونقل الشهرستاني أيضاً عن أبي الحسن الأشعري جواز التأول في هذه الإطلاقات. لكن الواقع أن له رأياً وفي حين لم يذكر هذا الرأي له في كتابه **اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**. هو اعتبارها صفات، وبخاصة في كتابه الأخير كتاب «الإبانة عن أصول الديانة»[3].

---

(١) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام. ص١٣٥ – ١٣٦.

(٢)الشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص١٠١.

(٣) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص ٩-٣٤. ويراجع أيضاً: الآمدي، غاية المرام في علم الكلام ص١٣٥ – ١٣٦.

الآمدي لا يثبت هذه الصفات:

الآمدي من الأشاعرة، لا يعتبر هذه الظواهر – الإطلاقات – الواردة في القرآن من اليدين والأعين والاستواء على العرش وغيرها من أمثالها صفات، وإن كانت واردة في الشرع. وذلك لأن دلالتها على الصفات محتملة، والاحتمال يجعل دلالتها على الصفات غير قطعية، وحيث أنها غير قطعية فلا يجوز إثباتها صفات للذات، لأن هذه مسألة عقدية تحتاج إلى قطعية الدلالة. ويقول: «وعند التحقيق، فهذه الصفات مما لا دليل على ثبوتها... فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول دون قضيات العقول، (ويقول): «واعلم أن هذه الظواهر وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخراط في سلك التجسيم، ودخول في طرف التشبيه.. بل الواجب أن يقال «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[1] وقد أجهد نفسه في تأويلها.

البيهقي من الأشاعرة يوافق أحد رأيي الأشعري:

بينما نجد البيهقي المتوفي سنة (٤٥٨هـ)[2] من الأشاعرة يوافق الإمام أبا الحسن الأشعري في تقسيمه للصفات وإثباتها والاستدلال عليها بما في ذلك الصفات الخبرية. إذ يجعل الصفات قسمين فيقول[3]:

القسم الأول: صفات الذات:

وهي ما يستحقه الله تعالى فيما لم يزل، ولا يزال. وقسمها إلى قسمين:

---

(١) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام. ص١٣٦ – ١٣٧ –١٣٨.

(٢) البيهقي: الأسماء والصفات. تحقيق محمد زاهد الكوثري. مطبعة السعادة. القاهرة. ص٩٥ فما بعد.

ويراجع البيهقي الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، تصحيح أحمد محمد مرسي، الشركة العربية للطباعة، القاهرة سنة ١٩٦١ ص٢١-٢٢.

(٣) البيهقي. الاعتقاد ص٢٢- فبما بعد.

أحدهما: عقلي: وهو ما كان طريق إثباتها الأدلة العقلية مع ورود الشرع بها. وهي على قسمين أيضاً:

أ- ما يخبر خبر المخبِر به عنه تعالى، ووصف الواصف له به على صفات زائدة على ذاته، قائمة به. وهي مثل وصف الواصف له بأنه تعالى عالم، مريد، قادر، حي، سميع، بصير، متكلم. وتدل هذه الصفات على صفات زائدة على ذاته، قائمة به، أي تدل على علمه وإرادته وقدرته وحياته وسمعه وبصره وكلامه. والاسم في هذا القسم صفة قائمة بالمسمى فلا يقال إنها هي المسمى ولا إنها غير المسمى.

ب- ما يدل خبر المخبر به عنه، ووصف الواصف له به على ذاته، مثل وصف الواصف له بأنه شيء، ذات، موجود، قديم، إله، ملك، قدوس، جليل، عظيم، متكبر، عزيز. والاسم والمسمى في هذا القسم واحد.

وثانيهما. سمعي: وهي ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة. مثل ما أشارت إليه الآيات والأحاديث في إطلاق اليدين، والأعين، والقدم، والنزول، والاستواء على العرش. وهذه الصفات قائمة بذاته تعالى، لا يقال إنها هي المسمى ولا غير المسمى. ولا يجوز تكييفها ولا تأويلها؛ فاليدان صفتان وليست الجارحتين. والوجه صفة وليس صورة وهكذا.

القسم الثاني: صفات الأفعال:

وهي تسميات مشتقة من أفعاله تعالى، ورد السمع بها، مستحقة له فيما لا يزال، لأن الأفعال التي اشتقت منها لم تكن في الأزل. وهذه الصفات قائمة بذاته تعالى، وأمثالها: وصف الواصف له تعالى بأنه خالق، رازق، محيٍ، مميت، متفضل... والتسمية في هذا القسم، إن كانت من الله عز وجل فهي صفة قائمة بذاته وهو كلامه، ولا يقال: إنها المسمى ولا غير المسمى. وإن كانت التسمية من المخلوق فهي فيها غير المسمى.

يلاحظ في تعبير البيهقي، قوله وصف الواصف له، وهو يدل على **دقة الكلام** في صفات الله تعالى، والتورع في الكلام في ذات الله تعالى وصفاته، فالله لا يستطيع العبد أن يدرك حتى صفاته على حقيقتها، ولذا يعبر بما ينقدح في ذهن الواصف، وما يستطيع الواصف أن يعبر عنه.

تعقيب:

تبين أن الأشاعرة يتفقون في إثبات صفات التنزيه أو الكمال وصفات الإكرام أو الوجودية – صفات الذات أو المعاني – ولكنهم اختلفوا في الصفات الخبرية كما وصفها مثبوتها. وقد خالف منكروها في عدم اعتبارها صفات، وجواز تأويلها. أما الأشعري نفسه فقد نقل عنه إنكارها صفات وجواز تأويلها أولاً، ثم رجع إلى اعتبارها صفات ومنع تأويلها. وهذا جرياً على اعتبار أن كتابه اللمع أسبق في التأليف من كتابه الإبانة، وأن كتاب الإبانة كان في آخر عمره، وقد أورد ابن كثير هذا الرأي ورجحه، إذ قال: «ذكروا للشيخ أبي حسن الأشعري ثلاثة أحوال:

أولها: حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة.

الحال الثاني: إثبات الصفات العقلية السبع، وهي الحياة والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الخبرية كالوجه واليدين والقدم والساق ونحو ذلك

الحال الثالث: إثبات ذلك كله من غير تكييف، ولا تشبيه جرياً على منوال السلف وهي طريقته في الإبانة التي صنفها أخراً»[1].

---

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الحفيظ منصور، ط١، دار المدار الإسلامي بيروت، ٢٠٠٤، ١/ ٢٠٥. وكان ابن تيمية ت (٧٢٨هـ) يرى هذا الرأي في رسالة التدمرية تحقيق محمد السعوي، ط١، ١٩٨٥م ص ١٩١.

وإن كان الأشاعرة يرون خلاف هذا الرأي، وأن الإبانة إن صحت نسبته للأشعري لكنه كان قبل كتابه اللمع وبعد عودته من الاعتزال، وأنه انتهى إلى تأويل هذه الإطلاقات.

وأخيراً فما المانع أن الأشعري كان يرى الرأيين كليهما إذ أنه لم يتنكر لأحدهما بغضّ النظر عن الاختلاف في أسبقية الكتابين عن الآخر.

وحقيقة الأمر أن هناك سبباً وراء هذا الاختلاف. إذ أننا وجدنا الإمام أبا الحسن الأشعري، وقد كان عائداً من جولة طويلة في صف الاعتزال والعمل العقلي، ومع ذلك عاد ليثبت هذه الصفات، بعد أناة وطول بال، فلم يثبتها في أول رجعته حتى نقول إنها عنده ردة فعل. لكنه أثبتها في آخر حياته وآخر كتبه المذهب الحنبلي، وكلما خلطت مناهج المفكرين الاشاعرة بالعلوم الفلسفية، مالوا إلى إنكارها، كما نجد عند الآمدي في «غاية المرام» والإيجي في المواقف، والجرجاني في شرحه للمواقف، والسعد التفتازاني في المقاصد، والبيضاوي في طوالع الأنوار. وهذا يدل على حقيقة أيضاً، أنه كلما بعد العهد عن مؤسس المذهب زاد التعصب للمذهب الممزوج بالروح المذهبية.

علاقة الصفات بالذات:

الأشاعرة أثبتوا لله تعالى الصفات. ولكن ما علاقة هذه الصفات بالذات العلية؟

أجمعوا على أنها ليست عين الذات. بل قسم أبو الحسن الأشعري الصفات على أساس علاقتها بالذات، إلى ثلاثة أقسام[1]:

١. صفات **يصح أن يقال أنها عين الذات** كالوجود، فوجود الواجب عند الأشعري نفس ماهية الواجب لا زائداً عليها[2]. وقد استدل على ذلك:

- وبأنه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بها، وهي قبل قيام الوجود بها معدومة وغير موجودة، وبهذا يلزم قيام الموجود بالمعدوم وهو باطل، لامتناع قيام الموجود بالمعدوم، أي لامتناع قيام الشيء بنقيضه.
- وبأنه لو قام الوجود بالماهية، وكانت موجودة قبل قيام الوجود بها، للزم اجتماع وجودين، واجتماع الوجودين باطل.

وقد خالف الأشعري غيره في هذا الرأي. وأخذوا مآخذ على استدلاله، فقالوا: لا نسلم أنه إذا كان الوجود زائداً على الماهية، يكون قائماً بالمعدوم، بل يكون الوجود قائماً بالماهية من حيث هي، لا بالماهية الموصوفة بالعدم حتى يلزم التناقض المحال، ولا يكون قائماً بالماهية الموصوفة بالوجود حتى يلزم اجتماع الوجودين المحال، أي أن الماهية التي يقوم بها الوجود هي الماهية لا بشرط شيء، كما يقال.

والحقيقة أنه لا بد من تحديد المتنازع فيه، بين الأشعري وغيره. فما الذي يريدونه بالوجود؟ يبدو أن القائلين بزيادة الوجود على الذات يريدون من الوجود

(١) الآمدي غاية المرام في علم الكلام. ص١٤٥، ١٤٦.

(٢) الايجي. المواقف بشرح السيد الجرجاني. ج٨ ص١٨.

أنه الوجود المقابل للعدم، فهذا الوجود بهذا المعنى هو زائد عندهم، «أي ليس المفهوم من وجود ذلك الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء»[1]، أي أن الوجود الزائد مفهوم الوجود لا حقيقته.

ويبدو كذلك من قول القائلين بأن الوجود هو عين الماهية، وليس زائداً عليها، هو أنه «ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى. والذي ظهر أنه لا خلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهناً، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية؛ ويلاحظ الماهية دون الوجود، لا عيناً؛ أي بحسب الذات والهوية، بأن يكون لكل منها هوية متميزة تقوم إحداهما بالأخرى»[2].

ولعل هذا التحقيق في تحديد النزاع، بين الفريقين يرتفع به الخلاف بينهما. ولعل بعض الكاتبين، لا يحالفه الصواب، حينما يدعي أن المراد بالوجود، عند الأشعري هو الذي تترتب عليه الآثار، وهذا الوجود هو نفس الماهية. وبهذا يكون الوجود ليس المقابل للعدم، وهذا فيه نظر، لأن الوجود الذي تترتب عليه الآثار، هو نفسه المقابل للعدم وليس هو الماهية.

٢. صفات يصح أن يقال إنها غير الذات، وهي كل صفة أمكن مفارقتها للموصوف بجهة ما، كما في صفات الأفعال، مثل كونه تعالى خالقاً، وكونه رازقاً... إلخ[3].

٣. صفات لا يقال إنها هي عين الذات، ولا يقال إنها غير الذات. وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما، كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام، أي الصفات الذاتية لواجب الوجود.

---

(١) محمد الحسيني الظواهري. التحقيق التام في علم الكلام. ط١ مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة ١٩٣٥. ص٢٩.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) الآمدي. غاية المرام في علم الكلام. ص١٤٥.

وقد فسر الآمدي هذه العبارة تفسيراً دقيقاً إذ قال: «إن الصفات النفسية (يقصد صفات الذات) لا هي هو، ولا هي غيره، إذ أن الواجب أن كل ذات قامت بها صفات واجبة، زائدة عليها، فالذات غير الصفات. وكذا كل واحد من الصفات غير الأخرى، إن اختلفا بالذات، بمعنى أن حقيقة كل واحد والمفهوم منه عند انفراده، غير مفهوم الآخر لا محالة. نعم إن لم يصح إطلاق اسم الغيرين ولا القول به، صفة عن ذات الله تعالى وصفاته، مع الاعتراف بكونها مختلفة الحقائق والذوات؛ لعدم ورود السمع به، فهو جواب ولكنه مما لا يقدح في المطلوب.

وعند ذلك فلا بد **من التنبه لدقيقة**: وهي: أنه وإن كانت الصفات غير ما قامت به من الذات، فالقول بأنها غير مدلول الاسم المشتق منها، أو ما وضع لها وللذات من غير اشتقاق، وذلك مثل صفة العلم بالنسبة إلى مسمى العالم أو مسمى الإله غير صحيح. وكذلك لا يصح أن يقال: بأنها عينه أيضاً، فإنها إدراك جزء، ومعنى ما قيل إنها ليست عينه أو غيره، ولا محالة أن جزء معنى الشيء ليس هو غيره، وإلا لفهم دونه، ولا هو عينه لافتقاره إلى غيره. فعلى هذا، وإن صح القول بأن علم الله تعالى غير ما قارنه من الذات لا يصح أن يقال: إن علم الله تعالى غير مدلول اسم الله، ولا عينه، إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات. وأيضاً فإنه لو قطع النظر عن الذات أو بعض الصفات، لما كان الباقي هو مدلول اسم الإله. ولعل هذا ما أراده الحُذّاق من الأصحاب في أن الصفات النفسية لا هي هو ولا هي غيره»[1].

ويوضح شارح العقيدة الطحاوية هذا المعنى، فيقول «ولهذا كان أئمة السنة رحمهم الله تعالى، لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنها غيره ولا أنها ليست غيره؛ لأن إطلاق الإثبات قد يشعر بأن ذلك مباين له، وإطلاق النفي قد يشعر بأنه هو؛ إذا كان لفظ الغير فيه إجمال، فلا يطلق إلا مع البيان والتفصيل؛ فإن أريد به أن

(١) الآمدي غاية المرام في علم الكلام. ص١٤٥، ١٤٧.

هناك ذاتاً مجردة قائمة بنفسها، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح. وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات، التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة، فهذا حق. ولكن **ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات،** بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابت لها، لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتاً وصفة كلاً وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محال، ولو لم يكن إلا صفة الوجود، فإنها لا تنفك عن الموجود، وإن كان الذهن يفرض ذاتاً ووجوداً، يتصور هذا وحده، وهذا وحده، لكن لا ينفك أحدهما عن الآخر.

وقد يقول بعضهم: الصفة لا عين الموصوف ولا غيره. هذا له معنى صحيح، وهو: أن الصفة ليست عن ذات الموصوف التي يفرضها الذهن مجردة بل هي غيرها. وليست غير الموصوف، بل الموصوف بصفاته شيء واحد غير متعدد. فإذا قلت أعوذ بالله. فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفة الكمال المقدسة الثابتة، التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه. وإذا قلت أعوذ بعزة[(١)] الله، فقد عذت بصفة من صفات الله تعالى ولم أعذ بغير الله»[(٢)]

أدلة الأشاعرة:

استدل الأشاعرة في إثبات الصفات، وزيادتها، وعلاقتها بالذات، بالأدلة السمعية والعقلية:

أ- أما الأدلة السمعية: فكثيرة نقتبس منها ما يلي:

(١) الدليل على صحة هذا ما ورد في صحيح مسلم قوله ﷺ: «أعوذ بالله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر». راجع صحيح مسلم بشرح النووي. الطبعة المصرية ج١٤. ص١٨٩. وما ورد في صحيح مسلم كذلك قوله عليه الصلاة والسلام «أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق».

(٢) ابن أبي العز الحنفي. شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. ط٣، المكتب الإسلامي. بيروت سنة ١٣٨٥هـ. ص٦٧-٦٨.

صفة الحياة وأدلتها من الكتاب:

* قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢].

* ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨].

* ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ﴾ [طه: ١١١].

وهذه الآيات تدل على أن لله تعالى حياة، لأن الحي متصف بحياة يخالف بها من ليس بحي.

ومن السنة:

- روى البيهقي بسنده عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ، إذا اجتهد في الدعاء قال «يا حي يا قيوم»(١).
- في الحديث الثابت عن ابن عباس، كان يقول في دعائه «أعوذ بعزتك. لا إله إلا أنت الحي القيوم الذي لا يموت. والجن والإنس يموتون»(٢).
- قال سعد بن عبادة في حديث الإفك بين يدي رسول الله ﷺ، لسعد ابن معاذ: لعمر الله لا تقتله. وقال أُسيد بن حضير: لعمر الله لنقتلنه، فحلف كل واحد منهما بحياة الله وبقائه والنبي ﷺ يسمع». هذا يدل على أن لله تعالى صفة الحياة.

صفة القدرة وأدلتها من الكتاب:

قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]. وغيرها من الآيات الكثيرة تدل على أن لله تعالى قدرة، يباين بها صفة من ليس بقادر.

---

(١) نفس المرجع السابق ص٢٧. وأيضاً ابن حجر: فتح الباري الطبعة السلفية. ج١٣ ص٣٦٨.

(٢) نفس المرجع السابق ص٢٧.

ومن السنة:

في الحديث الذي يرويه جابر بن عبد الله يقول: كان رسول الله ﷺ، يعلمنا الاستخارة كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: «إذا هم أحدكم بالأمر، فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم... إلخ الحديث. وفي الحديث إثبات صفة القدرة.

صفة العلم وأدلتها:

- ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: ١٩، فصلت: ٤٧]. وغيرها كثير تثبت صفة العلم.
- حديث جابر السابق في الاستخارة.

صفة الإرادة وأدلتها:

- قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦] وغيرها كثير.
- عن أبي نضرة: ينتهي القرآن إلى ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[1].

السمع والبصر:

- ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١].
- ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ومن السنة:

- الحديث عن عائشة قالت: الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات، لقد جاءت المجادلة تشكو إلى رسول الله ﷺ ما سمع القوم. فأنزل الله عز وجل: قد سمع»[2].

(١) البيهقي. الاعتقاد. ص٢٨.

(٢) البيهقي. الاعتقاد. ص٢٨.

- وحديث الحرّ والبرد، عن النبيﷺ قال: «إذا كان يوم حار ألقى الله سمعه وبصره إلى أهل الأرض. فإذا قال العبد: لا إله إلا الله، ما أشد حرّ هذا اليوم، اللهم أجرني من حرّ جهنم. قال الله عز وجل لجهنم: «إن عبداً من عبادي استعاذ بي منك، وإني أشهدك أني قد أجرته»[1].

صفة الكلام وأدلتها من الكتاب، قوله تعالى:

- ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].
- ﴿يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾ [الأعراف: ١٤٤].

ومن السنة:

- حديث خولة بنت حكيم، أنها سمعت رسول اللهﷺ يقول: «إذا نزل أحدكم منزلاً فليقل: أعوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلق، فإنه لا يضره شيء حتى يرتحل منه»[2].
- حديث عدي بن حاتم عن النبيﷺ: «ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب أو ترجمان»[3].

ب- الأدلة العقلية:

١. **الدليل الأول:** دليل الحدوث والغائية على الصفات، أقامه **الأشعري** فقال: «الإنسان إذا فكر في خلقته من أي شيء ابتدأ وكيف دار في أطوار الخلقة، طوراً بعد طور، حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبّر خلقته وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال، علم بالضرورة أن له صانعاً عالماً قادراً مريداً: إذ لا يتصوّر حدوث هذه الأفعال المحكمة عن طبع، لظهور آثار

(١) البيهقي. الاعتقاد. ص٢٨. وأيضاً صحيح البخاري (فتح الباري). كتاب الإيمان ج١ ص١١٤.

(٢) المرجع السابق نفسه. ص٢٩.

(٣) المرجع السابق نفسه. ص٢٩.

الاختيار في الفطرة. وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة. فله صفات دلت على أفعاله.. إلخ»[1].

٢. **الدليل الثاني:** دليل قدماء الأشاعرة، قياس الغائب على الشاهد[2]: وهذا الدليل قائم على نفي العينية أي نفي أن تكون صفات الله تعالى عين ذاته، لإبطال مذهب المعتزلة والفلاسفة الذين سبق أن جعلوا صفاته تعالى عين ذاته.

الدليل:

العلة والحدّ والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً:

- فعلة كون العالم في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب.
- وحدّ العالم في الشاهد من قام به العلم فكذا في الغائب.
- وشرط صدق المشتق على الشاهد ثبوت أصله له فكذا في الغائب.

إذن ثبت أن لله تعالى صفات. وكذا يسري هذا الدليل في كل الصفات.

وعلى هذا الدليل أجوبة وانتقادات كثيرة، **نورد منها:**

نقد الآمدي: من الأشاعرة[3]: إذ ينقد هذا الدليل من وجهين:

أ. استدلّ الأشاعرة بهذا الدليل على إثبات الصفات من ثبوت أحكام الصفات وهو استدلال ضعيف.

ب. إن هذا الاستدلال قائم على الاستقراء في الشاهد – أي البحث والنظر في جزئيات للشاهد – وحكموا على الغائب، بما حكموا به على الشاهد. فكما أن هذه الأحكام ثابتة للشاهد فهي ثابتة للغائب. وقياس الغائب على الشاهد قياس فاسد. أو قياس مع الفارق[4].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل. ج١ ص٩٤.

(٢) الإيجي. المواقف ج٨ ص٤٥.

(٣) الآمدي: غاية المرام في علك الكلام. ص ٤٤-٤٥.

(٤) الدواني: شرح العقائد العضدية. مع الكلنبوي ج١ طبعة عثمانية. إستانبول سنة ١٣٨٢هـ، ص ٢٧٣.

وهذه عبارته: «وأمّا أهل الإثبات فقد سلك عامتهم في الإثبات مسلكاً ضعيفاً، وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولاً، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانياً. ثم أخذ يفصل الاستقراء وأنه منه ما هو استقراء تام، ومنه هو استقراء ناقص. والتام منهما يقيني، والناقص كاذب. وإن الاستقراء الذي بنى عليه الأصحاب من الأشاعرة دليلهم إنما هو استقراء ناقص، لما يوجد من اختلاف بين الشاهد والغائب في الحقيقة. وإن القياس لا يصحّ، لأن الله تعالى فاعل موجد على الحقيقة، والشاهد الموجود في حقه ليس إلا الاكتساب. وإن الذي يريد إثبات الصفات بطريق التوصّل إليها من أحكامها، لا بدّ أن تكون هذه الأحكام جلية واضحة، وهي أعرف عنده من الصفات، وإلا لم يتمكن من أن يصل إلى الصفات، وإذا كانت الصفات أخفى من أحكامها فكيف توجد؟»[1].

ولذا فقد **فضّل الآمدي** – في الاستدلال على ثبوت الصفات وزيادتها على الذات – أن يستدل عليها تفصيلياً أي كل صفة وحدها. مع إتباع طريق الكمال في إثبات كل صفة بمفردها، فيقول: «فإذن السبيل في إثبات الزيادة إنما يتضح بالتفصيل وهو أن نرسم في كل واحد منها طرفاً، ونذكر ما يتعلق به من البيان، ويختص به من البرهان، ونكتشف عما يشتمل عليه من الأقاويل الصحيحة والفاسدة»[2]. وهذا الطريق التفصيلي مع سلوك فكرة الكمال، هي التي اعتمدها أيضاً ابن تيمية في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»[3].

ويستدل الآمدي على إثبات الصفات فيقول في إثبات صفة الإرادة مثلاً:

(١) نفس المرجع السابق ص٥١.

(٢) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٤٥– ٥١.

(٣) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج٢، تحقيق حامد الفقي، طبعة السنة المحمدية – القاهرة١٩٥١، ص١٨٣ –١٨٥.

«لو لم يصدق كونه ذا إرادة لصدق أنه ليس بـذي إرادة وكـل مـا لـيس بـذي إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة. والنقص على الله تعـالى محـال. فبطـل مـا أدى إليه وثبت أن الله تعالى ذو إرادة»[(١)].

وفي إثبات صفة العلم، يتبع الطريق نفسه فيقول: «فالحق أن مبدأ النظر في مبدأ أهل الحـق مسـتمد مـن التخصـيص والتمييـز، بصـفة الإرادة ومـع ثبـوت ذلـك، فالتمييز: إمّا أن يكون محاطاً به أو غير محاط به. لا يجـوز أن يكـون غـير محـاط بـه، وإلا لما تصور تمييزه من غيره، فإذن لا بدّ من الإحاطة به. كيف ينكر ذلك والعقـل الصريح يقضي بأن صدور ما هو على غاية من الإحكام والإتقان عمّـن لا إحاطـة له محال. كيف وأنه لو لم يكن متّصفاً بالعلم، لكان ناقصاً بالنسبة إلى مـن لـه العلـم من مخلوقاته وهو محال»[(٢)]. وهكذا يسير في إثبات باقي الصفات.

وأمّا الإيجي فقد نقد دليل قدماء الأشاعرة، إذ قال: ولا يخفى ضعفه، للأمور التالية[(٣)]:

أولها: لأنه يمكن منع ثبوت الصفات في الشاهد، إذ أن الثابت في الشاهد ليس الصفات أي ليس العلم والقـدرة والإرادة... وإنمـا العالِميـة والقادِريـة والمريدية؛ أي ليس الثابت في الشاهد ما هي مشتقة منه هذه الصـفات؛ إذن فلا محل للقياس، بل القياس مضمحل من أساسه.

ثانيها: وحتى مع تسليم ثبوت الصفات في الشاهد فيمكن أن يتوجـه المنـع إلى ثبوتها في الغائب؛ لجواز خصوصية الأصل – المقاس عليه – شـرطاً أو جواز خصوصية الفرع – المقـاس – مانعـاً. ويشـهد لهـذا أن القـائمين معترفون باختلاف مقتضى الصفات ولوازمها في الشاهد والغائب؛ فإن

---

(١) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٨.

(٣) الإيجي، المواقف بشرح السيد الجرجاني، ج٨ ص٤٥ بتصرف.

القدرة في الشاهد عندهم ليست مؤثرة، ولا تتعلق بالإيجاد، بينما هي في **الله تعالى** مؤثرة وبها الإيجاد. وكذا الإرادة فهي في الشاهد ليست مؤثرة بالتخصيص بينما هي في **الله تعالى تخصّص المقدور وترجحه**. والعلم كذلك هو في الشاهد يتعلق بالمتناهي، بينما **علم الله يتعلّق بما لا يتناهى**... والحياة في الشاهد غير مصححة للعلم والقدرة، بينما هي في الله تعالى مُصحِّحة للعلم والقدرة كونهما صفتيْن تامَّتْين... وهكذا.

تحقيق لنقد الآمدي:

عاب الآمدي على الأشاعرة بأنهم لم يتّبعوا طريق الكمال في سبيل إثبات الصفات النفسية لله تعالى. والحقيقة أن في كلامه نظراً؛ لأن الأشاعرة لم يقتصروا في سبيل إثبات الصفات على دليل قياس الغائب على الشاهد؛ وإنما سلكوا طريق الكمال كذلك. وأوضح دليل على هذا هو ما نقل عن إمام أهل السنة والأشاعرة **أبي الحسن الأشعري**، في كتابه «**الإبانة**» وهو يستعرض الصفات بشكل تفصيلي، صفة، صفة، ويسلك طريق الكمال وذلك في سبيل إثباتها والردّ على الجهمية والمعتزلة فيقول:

١. «**جواب آخر**: ويقال لهم: قد علّم الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وآله وسلم الحلال والحرام. ولا يجوز أن يعلّمه ما لم يَعْلمه، فكذلك لا يجوز أن يعلم نبيه ما لا علم له به تعالى»[1]. فكأنه يريد أن يقول: إذا كان النبي ﷺ له علم بأحكام الحلال والحرام والشرائع، وعلى زعمهم لا تثبت صفة العلم لله تعالى، فهذا يؤدي إلى أن يكون العبد كاملاً أكثر من الخالق سبحانه وتعالى!! أو تكون مرتبة المخلوق فوق مرتبة الخالق! – سبحانه – لأن؛ الذي له علم بالشيء الذي يَعْلمه أكمل من الذي ليس له علم بما يعلمه. وهذا دليل واضح على اتباع مسلك الكمال في إثبات الصفات.

(١) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص٤٨.

٢. ويقول أيضاً: «إذا فرّق النبي بين أوليائه وأعدائه، فلا بد أن يكـون لـه علـم بذلك. وكيف يجوز أن يكون للخلق علم بذلك وليس للخـالق عـز وجـل علم بذلك؟! وهذا يوجب أن يكون للخلق مزيد في العلـم وفضـيلة علـى الخلاق! – سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً – .

ويقال لهم: إذا كان من له علم من الخلْق أولى بالمنزلة الرفيعة ممّن لا علـم لـه، فإذا زعمتم أن الله عز ووجل لا علم له، لزمكم أن الخلْق أعلى مرتبة مـن الخـالق! – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً –»[1].

٣- **الدليل الثالث:** لو لم يكن مفهوم الصفات زائداً على ذاته تعـالى، لكانـت نفسَ ذاته، ولو كانت صفاته نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته – بقولنا الله عالم، الله قادر – شيئاً، لأنه يكون بمثابة حمل الشيء على نفسه. لكن عدم إفـادة حملـها علـى ذاته باطل، لأن حملها على ذاته مفيد فائدة صحيحة. إذن بطـل كونهـا نفـس ذاتـه، وثبت أنها زائدة على ذاتـه؛ إذ لا مجـال لكونهـا جـزءاً مـن الـذات؛ وإلا لأدى إلى التركيب[2].والتركيب محال في حقه تعالى.

ويمكن الجواب أيضاً عن هذا الدليل بالقول:

إن هذا الحمل يفيد زيادة في ماصدق عليه مفهوم الصفات على حقيقـة الـذات، إنما يفيد زيادة في مفهوم الصفات على مفهوم الذات، وهذا لا نزاع فيه، إنما النـزاع في زيادة ماصدق عليه مفهوم الصفات على حقيقة الذات وهو ما لم يفده هذا الدليل.

ولذا عقب **الإيجي** «بأنه لو أمكن تصور الصفة بكنهها، والذات بكنههـا، لـتم دليل الأشاعرة على مطلوبهم. ولكن أنى يكون هذا التصور إلى كنه حقيقتيهما»[3].

---

(١) المرجع السابق نفسه: ص٤٩.

(٢) الإيجي: المواقف ج٨ ص٤٦.

(٣) المرجع السابق نفسه ص٤٦.

٤- **الدليل الرابع:** لو كانت الصفات نفس الذات وليست زائدة عليها؛ لكان العلم نفس الذات، ولكانت القدرة نفس الذات.... ولو كان الأمر كذلك؛ لكان العلم نفس القدرة، ولو كان العلم نفس القدرة؛ لكان مفهوم العلم والقدرة واحداً، لكن التالي باطل، بل ضروري البطلان، إذن بطل ما أدى إليه، وثبت نقيضه وهو أن الصفات ليست الذات عينها وإنما هي زائدة.

ونلاحظ أيضاً أن هذا الدليل مبني على المفهوم لا على الحقيقة التي هي محل النزاع.

دفاع الأشاعرة عن مذهبهم في زيادة الصفات على الذات:

أولاً: وفي سبيل إثبات الأشاعرة لزيادة الصفات، فقد ردّوا على أدلة المعتزلة والفلاسفة في أن زيادة الصفات تؤدي إلى تعدّد **الواحد من كل وجه**: بأن أدلتهم فيها مصادرة على المطلوب، لأنهم يقيمونها على الواحد البسيط من كل وجه؛ فإنه إن أريد به أنه ليست له صفات خارجية ولا ذاتية فهو نفس المصادرة على المطلوب. إذ كونه واحداً بسيطاً حقيقياً يتوقف على نفي الصفات، فكيف يكون نفي الصفات مطلوباً في الدليل؟! فهذا الاستدلال يؤدي إلى الدور المحال.

ثانياً: وأمّا اتّهامهم الأشاعرة بأن تعدد الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء كما فعلت النصارى فباطل؛ لأن النصارى أثبتوا انتقالاً للأقانيم، والانتقال من خصائص الذوات وليس من خصائص الصفات. فكفر النصارى إنما كان لأنهم أثبتوا ذوات قديمة، لا ذاتاً واحدة متصفة بصفات قديمة كما فعل الأشاعرة.

ثالثاً: وأمّا اتّهامهم: بأن مسلك الأشاعرة يؤدي إلى افتقار الواجب للاستكمال بغيره؛ فيجاب عنه بأنه: إذا أريد استكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة له على ذاته لذاته؛ فهو محل النزاع، وعند الأشاعرة يصح.

وإن المحال هو استفادته تعالى صفة الكمال من غيره لا اتصافه بصفة كمال هي غيره، واللازم من مذهب الأشاعرة **الاتّصاف لا الاستفادة**[1].

رابعاً: ومن ردود الأشعري على أبي هذيل العلاف من المتعزلة، الذي يقول: إن العلم هو الله، ردَّ عليه الأشعري بقوله: «فقيل له (أي للعلاف) إذا قلت: إن علم الله هو الله؛ فقل يا علم الله اغفر لي وارحمني. فأبى ذلك فلزمه المناقضة»[2]. وقال أيضاً: «وزعمت المعتزلة أن قول الله عز وجل: ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [الحج: ٦١، ٥٧، سورة لقمان: ٢، المجادلة: ١] معناه عليم. قيل لهم: فإذا قال الله عز وجل: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] ، وقال: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا﴾ [المجادلة: ١] فمعنى ذلك عندكم علم، فإن قالوا نعم؛ قيل لهم: فقد وجب عليكم أن تقولوا معنى قوله أسمع وأرى، أعلم وأعلم، إذا كان معنى ذلك العلم»[3].

وقال أيضاً لمنكري الصفات: «وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالماً قادراً (فلا يخلوا؛ إما أن يكن المفهومان من الصفتين واحداً أو زائداً:

فإن كان واحداً فيجب أن يعلم بقادريته، ويقدر بعالميته، ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه عالماً قادراً وليس الأمر كذلك.

فعلم أن الاعتبارين مختلفان، فلا يخلو:

- إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ، أو إلى الحال، أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرّد، فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين. ولئن قدر

(١) انظر السيد الجرجاني: شرح المواقف للإيجي ج٨ ص٤٧.

(٢) الأشعري، الإبانة، ص٤٦.

(٣) الأشعري، الإبانة، ص٤٩.

عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصوّره. وبطل رجوعه إلى الحال؛ فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وذلك محال.

فتعين الرجوع – رجوع الاختلاف بين المفهومين – **إلى صفة قائمة بالذات**»[1].

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص٩٥.

تقويم:

هل نجح المذهب الأشعري في ما قصد إليه في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات؟ وهل كان منهجه في ما ذهب إليه صافياً من الشبهات؟ وهل أخذته ردود الفعل في شرح هذه المسألة؟

من خلال بيان المذهب الأشعري تبيّن:

١) أن هذا المذهب قد أخلص ونجح في الهدف الأساسي الذي قصده، وهو الدفاع عن العقيدة، والتي أثبت النص الشرعي فيها لله تعالى صفات، وبمنهج عقلي مستوحى من روح الشرع فهو واضح في تأكيد إثبات الصفات؛ بشكل يدعم ركائز الإيمان، ويوضح حقيقة صلة الله تعالى بالعالم، وأنها صلة الخالق الرازق المدبر العليم بالخلوقات الحادثة كلها بعلمه وقدرته وإرادته وحياته.. ألخ. وهو بهذا ابتعد عن التنزيه بمفهوم التجريد الفلسفي لله سبحانه.

٢) ولكن الأشاعرة قد أخذهم ردّ الفعل، حينما بحثوا – مجرد البحث – في قضية زيادة الصفات وعدم زيادتها، ومجرد القول بأن الصفات هي عين الذات أو غير الذات سواء، أكانت زائدة أم أنها لا هي هو ولا هي غيره.

والواقع أن أسلوب البحث في هذه النقطة بالذات له أساس فلسفي؛ إذ أنها ليست من مستلزمات فهم القضية الأولى، وهي قضية إثبات الصفات؛ لأن المؤمن يحتاج لأن يكوّن تصوراً ما عن الرب سبحانه، بشكل يجعله يؤمن بالله عز وجل، وأنه خالقه ورازقه، ويدبر الأمور، وما إلى ذلك من تجليات الحق تبارك وتعالى. وليس يخطر على باله فضلاً أن يُلحّ في طرح السؤال العقلي عليه: هل صفاته عين ذاته أو غيرها؟ وهل الاسم هو عين المسمى أو غيره؟ أو هل الصفة هي هو أو هي غيره؟ فالقضية هذه تقابل تماماً قضية ناتجة عن نفي الصفات عند فريق المنكرين، من المعتزلة والفلاسفة.

والحقيقة أن الذي يقتضيه النظر السليم، ويتطلبه الاعتقاد الذي أوجبه الله تعالى على عباده: أن لله تعالى صفات، يستشعر المؤمن بإثباتها، علاقة الله تعالى

بالعالم، وعلاقة هذا العالم به، وعلاقة هذا الإنسان بالله خالقه، بما يحقّق له منهج العبودية لله وحده في الخلافة في هذه الأرض وعمارتها.

أمّا ما كان من الأشاعرة – وليسوا مبتدئين هذه الطريق – من الحديث في علاقة الصفات بالذات، من حيث العينية أو الغيرية، أو الزيادة، فإنما هي دوّامة نشأت من التأثر بالفكر الفلسفي في التدقيق في ثنايا الأمور التي لا طائل من ورائها سوى إلزام الخصم المتفلسف بالمنهج الفلسفي. وإن كان هذا المنهج محاولة جريئة ومخلصة في محاولة ردّ المعتدي على قداسة النص الديني، بالتأويل وتحكيم المنهج الفلسفي في مدلولاته. هذه المحاولة جعلت الأشاعرة يستندون أساساً إلى النص الشرعي في إثبات اعتقادهم، وتدعيمه بالمنهج العقلي على وجه يدفع الخصم.

ولقد شعر كثير من علماء الأشاعرة ومتكلميهم بالدوامة العقلية لهذا المنهج، وقد حاول كثير منهم الخروج من هذه الدوّامة، فقد نقل **أبو بكر الكلاباذي** في كتابه «**التعرف لمذهب أهل التصوف**»، عن حمد بن موسى الواسطي قوله: «كما أن ذاته غير معلولة؛ كذلك صفاته غير معلولة. وإظهار الصمدية إياس عن المطالعة على شيء من حقائق الصفات أو لطائف الذات» [1].

كما ينقل عن الإمام **الغزالي** في كتابه «**الأربعين في أصول الدين**»: «لا تشابه بين صفات الباري تعالى، وصفات الآدميين؛ فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم، لتكثُّر وحدتهم، وَتقوُّم إنّيتهم بتلك الصفات، وتعيُّن حدودهم ورسومهم بها. وصفات الباري تعالى لا تحد ذاتُه ولا ترسم، فليست إذن أشياء زائدة على العلم، الذي هو حقيقة هويته، ومن أراد أن يعد صفات الباري تعالى فقد أخطأ. فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات الباري تعالى لا تتعدد، ولا تنفصل بعضها عن بعض، إلا في مراتب العبارات وموارد الإشارات»[2]. وإن كان

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق محمود النواوي ط١ نشر مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة ١٩٦٩ ص٥٢.

(٢) المرجاني، حاشية علي الدواني على العقائد، المطبعة العثمانية، استانبول ١٢٣٨هـ، ج١، ص٢٩٦.

الغزالي قد حاول حل الإشكال بشيء من النجاح الفلسفي في كيفية الجمع بين إثبات الصفات القديمة وعملية الخلق، إذ رأى «أنه لا يتصور الخلق حقاً بدون حدوث أمر، ولكن حدوث هذا الأمر لا يستلزم تغيراً في الخالق؛ لأن هذا الأمر هو حلول زمان الخلق الذي عينه الله أزلاً بإرادته القديمة. فإذا حلّ هذا الموعد تعلقت القدرة بالإيجاد من غير تجدّد شيء في الخالق جلّ وعلا»[1].

وقد حاول بعض العلماء توجيه كلام الأشاعرة بإثبات الصفات القديمة مع نفي استلزام التعدد بقوله: «إن لله تعالى صفات هي مقتضى ذاته فهي في مرتبة الوجود، كما أن وجوده مقتضى ذاته وليس بممكن، وكذلك صفاته فلا تكون الذات مؤثرة فيها لا بطريق الإيجاب ولا بطريق الاختيار فهي ليست ممكنة بل واجبة للذات، كوجوب الوجود للذات، ولا يلزم تعدد الواجب لأنها حينئذ من لوازم الذات، كما أن الوجود من لوازم الذات، فلا فرق بنيهما، وهذا غاية ما يمكن في توجيه كلام بعض المتكلمين وبغير هذا لا يعقل كلامهم»[2].

وما قاله بعضهم «والحق أن مرادهم من أن صفاته لا (هي) هو بحسب المفهوم ولا هي غيره بحسب الوجود والهوية»[3]. ولعل هذا الاضطراب كله، دفع **الدّواني- شارح العقائد العضدية** – أن يقول: «واعلم أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين»[4].

ومن هنا تظهر دقّة البحث في عبارة الأشعري عن الصفات وعلاقتها بالذات وهي: «لا يقال: هي هو ولا هي غيره»[5]. ولعله تمثل في هذه العبارة، بعبارة

(١) حمودة غرابة: الأشعري. ص١٤٢.

(٢) الحسيني الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، ص٥٨-٥٩.

(٣) المرجاني: حاشية علي الدواني على العقائد العضدية، ج١ ص٢٩٥ – ٢٩٦.

(٤) المرجاني، المرجع السابق، ج١، ص٣٠١.

(٥) الشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص٩٥.

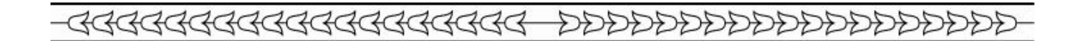
الصديق -رضي الله تعالى عنه- إن صحّت «العجـز عـن درك الإدراك إدراك»[1]**.**
وبهذا تظهر عظمة حديث رسول الله ﷺ بقوله: «تفكروا في خلق الله ولا تفكـروا في ذاته...» [2]**.**

بعد أن عالج الباحث مسألة علاقة صفات الله تعالى بذاته، كمشكلة في الفكـر الإسلامي، ومدى أصالتها من حيث الإثبـات والإنكـار، العينيـة أو الغيريـة، أو لا داعي للتعبير عن هذه العلاقة، التي هي استكناه لما هو محجوب عن الاكتناه. نجد أن هناك وجهاً آخر متمماً لبحث هذه المسألة، وهـو مـا يتعلـق بمـا يثبتـه السـلف مـن الصفات الخبرية الواردة في القرآن والسنة وهي ما ينكرها فريق المعطلة من المعتزلـة والشيعة والإباضية، وما لا يجعلها صفات فريق المنزهة من أهل السنة مـن أشـاعرة وما ثوريدية. ونرى أنه لا بد من بحثها في باب مستقل – وهو الباب الثالـث القـادم – وسنعالجها على صورة ظاهرة فكرية شغلت مفكري الأديان عمومـاً، وكـان لهـا عند مفكري الإسلام شأن، جعل إنكارها أو عدم اعتبارهـا صـفات عنـد بعضـهم تتمة ضرورية للتنزيه بل لازمة له. وجعلها عند آخـرين ميـداناً للتجسـيم والتشـبيه وجعل إثباتها والقول بأنها صفات خبرية عند المدرسة السلفية ضـرورية في معرفـة الله وإثبات صفاته. وجعلنا عنوان هذا الباب: التنزيه أي حقيقة التنزيه لله تعالى بين ظاهرة التشبيه والتعطيل.

---

(١) الايجي: العقائد العضدية. شرح الكلنبوي على الدواني، ج١ ص١٧٦.

(٢) ذكره السيوطيفي الجامع الصغير بروايات كلها ضعيفة ص١٣٢. كما أخرجه أبـو نعـيم في الحليـة، واللالكائي في شرح السنة بألفاظ متقاربة المعنى وراجع الباقلاني: الإنصاف ص٢٩.



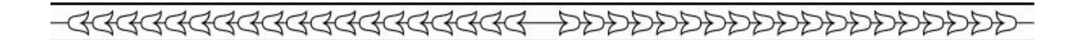
الباب الثالث

حقيقة التنزيه بين التشبيه والتعطيل

يتألف من فصلين:

الفصل الأول: مدى أصالة بحث قضية التنزيه في الفكر الإسلامي

الفصل الثاني: التنزيه في المدارس الفكرية الإسلامية



الفصل الأول

مدى أصالة بحث قضية التنزيه في الفكر الإسلامي

فلسفة التنزيه في تاريخ الأديان:

يتفق المؤمنون بوجود الله، قديماً وحديثاً، أن مقام الألوهية سام على كل مقام، وأنه يحمل الكمال المطلق في ذاته وصفاته، ولعل الفطرة السليمة التي لم تعكر صفوها التعقيدات الفكرية، وركام التصورات والفلسفات البشرية تدرك خطاب الشرع لها، بسلامة هذه القضية؛ إذ يثبت لنا تاريخ الأديان أن المنزع لتنزيه مقام الألوهية يكاد يكون هدفاً كبيراً في نظر المحقّقين وأصحاب العقول الممتازة في التاريخ البشري. وليس أدل على ذلك من فكرة التقديس للألوهية، بالرغم مما يعتريها لدى بعض معتنقي الأديان والتصورات من غلو وتقصير.

ويركز مؤرخو الأديان على فكرة التطور في العقل البشري ليفسروا به تصور فكرة التقديس والتنزيه للإله؛ إذ يرجعون الانحدار في التجسيم أو التجسيد إلى البدائية في التفكير لدى بعض الشعوب، في حين يرجعون التجريد إلى الرقي العلمي كدرجة من درجات التطور البشري لدى الشعوب الأخرى.

والحقيقة أن منشأ الفكرة وحدودها ليس خاضعاً لهذا التحليل، لأننا نجد أن أبا البشرية آدم عليه الصلاة والسلام خوطب بهذه القضية وبُيّنت له على أساس سليم، كما كانت تبيّن للأنبياء، والرسل من بعده، ولشعوبهم، بغضّ النظر عن المستوى الحضاري الذي كانوا يعيشونه، أو عن الدرجة التطورية المزعومة. ولكن بم يفسر إذن هذا التشعب في تصور الألوهية، ذاتاً وصفات، وما يزخر به تاريخ الأديان من تصورات كثيرة متعددة في النظر إلى الذات المقدسة بين أقصى غايات التجريد وأقصى درجات التجسيد؟

والجواب: أنه يغلب على الظنّ منشأ ذلك، إنما هو راجع لصور التعبير عن هذا الإله، بحسب قرب الجماعة البشرية من صفاء التصور الديني أو بُعدِها عنه؛ إذ أنه كلما كانت الجماعة قريبة من نور النبوة، التي تُوضِّح لها الألوهية الواحدة مالت إلى التوحيد، واعتقدت التنزيه في ذات الله وصفاته، وفهم هذه الصفات لا على أساس التجسيم للذات ، ولا على أساس التعطيل المحض لله. وكلما بعدت الجماعة البشرية عن المصدر والمنهج الربّاني، حاولت أن تجتهد في تصور الذات الإلهية ووصفها، بما يتلاءم وغريزة التقديس والتدين، الثابتة في النفس البشرية. وهنا يمكن أن يقال أن للنمط الحضاري الذي تحياه الجماعة البشرية المتدينة أثراً في التعبير عن الألوهية ووصفها، إذ أننا نجد الاختلاف في التعبير دالاً على المحاولات في تحديد ذات الله تعالى وصفاته، بما يحقّق تحديد دائرة الصلة بين الخالق والمخلوق. فبعض يقرب هذه الدائرة بين الخالق والمخلوق فيجسّمه بصورة مادية يرجو منها النفع أو يخشى منها الضرر وليشعر بواقعية علاقته به. وبعض آخر يباعد في هذه الدائرة بما يحقق المفارقة التامة بين الخالق والمخلوق من أجل تنزيهه عن المادة وعن المخلوقات ومن أجل تقديسه، فيتصوره فكرة عقلية مجردة. وللبيئة العلمية أثر في هذه التصورات بلا شك.

من هذا التذبذب بين التجريد والتجسيد، تحصل فكرة التعدد في الألوهية، وذلك كمحاولة للانسجام بين ما في النفس من أوتار متعددة من حب وبغض ورجاء وخوف، وما إلى ذلك، وبين ما في الحياة من قوى تشعر هذا الإنسان بالخضوع لها والعجز عن ردّها. ومن هنا حاولت المذاهب التجسيمية أو المشبهة، التعبد لصور مادية مختلفة، كرموز للتعبير عن حقيقة الألوهية، فسقطت في عبادة الأوثان، والحيوانات والأناسي. كما حاولت مذاهب التعطيل أو التجريد باسم التنزيه، في التاريخ البشري، الترفع عن هذا المستوى السخيف، إلى مستوى أعلى في التعبير عن حقيقة الألوهية، بما يفسح لها خيالها المتطلع، وعقلها المنزّه فتجعل الله فكرة مجردة، بعيدة عن عالم الحسّ، مترفعة عن عالم المادة، مجردة أقصى غايات التجريد.

مثال النوع الأول وهم المجسّمة: ما يقوله: أكسانوفان الفيلسوف اليوناني: «لو فكر البقر لجعل الآلهة مثاله، والإنسان الفاني يظنّ أن الآلهة تولد كما يولد... ولو كان للخيل أو الثيران أو الأسد أيد تستطيع أن ترسم بها، كما يفعل الإنسان لصور الخيل الآلهة في صورة الخيل، والثيران في صورة الثور. فكلٌّ يتصور الآلهة في أجسام كأجسامها»(1). ومن ذلك ما كان يطلبه بنو إسرائيل من سيدنا موسى عليه السلام، حينما كانوا معه ورأوا قوماً يعبدون صنماً مجسداً يرونه، ويسرون بعبادته؛ فطلبوا من موسى أن يجعل لهم إلهاً صنماً مجسماً مثل أولئك القوم، كما يقول القرآن عنهم: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

وفعلاً فقد فعلوا ذلك بعد غياب موسى عنهم حين غاب ليتلقى ألواح التوراة حيث يقول سبحانه: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وكتاب اليهود المقدس لديهم مليء بتصورات اليهود، للإله المجسد، إذ يقول ول ديورانت في كتابه «قصة الحضارة»: «فالإله عندهم (أي اليهود) لا يرتفع كثيراً في علمه وفي قدرته عن إنسان. لقد طلب الإله – كما تقول التوراة- إلى اليهود، أن يميزوا بيوتهم بأن يرشّوها بدم الكباش المضحاة لئلا يُهلك أبناءهم على غير علم منه، مع من يهلكهم من أبناء المصريين. وهو – أي الإله- عندهم كثير الكلام، يحب إلقاء الخطب الطوال، وهو حيي لا يسمح للناس أن يروا منه إلا ظهره. وقصارى القول: إنه لم يكن للأمم القديمة إله آدمي، في كل شيء كإله اليهود هذا»(2).

(١) زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية ص٢٧.

(٢) عبد الكريم الخطيب: الله ذاتاً وموضوعاً. ص٢١٠.

واليهود أساءوا فهم النصوص الواردة في التوراة «التي ملئت بالمتشابهات مثل الصورة، والمشافهة، والتكليم جهراً، والنزول على طور سيناء انتقالاً، والاستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً»(١) مما جعلهم يقولون بالتشبيه. ومما جعل بعض مفكريهم من أصحاب المذاهب العقلية المتأثرة بالفلسفة اليونانية، أن يؤول هذه النصوص بما يتلاءم مع النوع الثاني من التصور، وهو التنزيه المحض. ومن هؤلاء: «بنيامين النهاوندي الذي قرّر لهم هذا المذهب، وأعلمهم أن الآيات المتشابهات في التوراة كلها مؤولة، وأنه تعالى لا يوصف بأوصاف البشر، ولا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها»(٢). ومنهم فيلون اليهودي كذلك.

أما النصارى ففكرة التجسيد عندهم واضحة إذ أثبتوا لله تعالى الأقانيم الثلاثة، وقالوا، تدرّع اللاهوت بالناسوت (أي حلّ الله – حاشاه- في عيسى) وألهوا عيسى عليه السلام، وأنه الرب وابن الإله. وقد نعى القرآن عليهم مقالتهم هذه مما يدلل بوضوح على أن اليعقوبية منهم قد ألهت عيسى عليه السلام. فقال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة: ٧٢].

وقال سبحانه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣].

هذا وقد حظيت البقرة بأسمى المكانة في المعبودات الهندية المتعددة التي لم تضعف السنون المتوالية، بل والقرون المتعاقبة قداستها وعبادتها لديهم، وما زالت حتى الآن، حتى أن كبار العقليات الهندية الحديثة تُمجّدها وتصلّي لها، إذ يقول **المهاتما غاندي**، زعيم الهند، ومحررها الأكبر: «عندما أرى بقرة لا أُعدُّني أرى

(١) الشهرستاني: الملل والنحل:. ج١ ص٢١٢.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ج١ ص٢١٧ – ٢١٨.

حيواناً، لأني أعبد البقرة وأسادافع عن عبادتها أمام العالم أجمع... وإن ملايين الهنود يتجهون للبقرة بالعبادة والإجلال وأنا أعدّ نفسي واحداً من هؤلاء الملايين»[1].

مثال النوع الثاني: وهم المنزهة:

وممّا يمثل اتجاه التنزيه بعيداً عن التجسيم ما يصف به البراهمة براهما – إلههم في زعمهم – إذ يقول الفيلسوف الهندي شانكارا: «براهما في جوهره محايد، يرتفع عن كونه شخصاً، أو مذكراً أو مؤنثاً، وهو يستعلي على الخير والشر، وهو فوق الفوارق الخلِقية وكل أوجه الاختلاف بين الأشياء وكل الخصائص والصفات، وكل الشهوات والغايات. إن براهما هو السبب والمسبب معاً، جوهر العالم الخفي، الذي لا تحده قيود الزمان»[2].

هذا وقد حاول الفلاسفة في شتى عصورهم باعتبارهم حاملين للواء العمل العقلي، أن يشتطوا في تجريد الذات الإلهية بدافع التنزيه، فالله في نظرهم هو «المدرك حقاً، والواصف لكل موجود اسماً... فكيف يقدر الُمسّمى أن يسميه اسماً؟ وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً كما يقول سقراط[3] وهو فكرة الفكرة، أو صورة الصورة، أو هو "عقل لذاته؛ لأنه مجرد عن المادة، ومنزه عن اللوازم المادية، فلا يحتجب عن ذاته، وهو عاقل لذاته؛ لأنه مجرد لذاته. وهو معقول لذاته؛ لأنه غير محجوب عن ذاته بذاته أو بغيره" كما يقول أرسطو[4]. وبالتالي فهو معطل، ولا يعدو أن يكون فكرة نظرية أو افتراضية.

(١) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، ص٣٢.

(٢) عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً، ص٢١٦.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل ج٢ ص٨٤.

(٤) نفس المرجع السابق.

وعلى هذا كله، ففكرة التجسيم يؤمن بها قوم لا يكادون يؤمنون إلا بالمحسوسات، لأن الاستغراق في المحسوسات يجعلهم غافلين عن غير المحسوسات مما يدل على أنها إما محاولة أولية ينحرف بها العقل في إثبات الذات لقصور في الفهم والتصور، أو هي محاولة رمزية لتجسيد الإله في العالم الحسي، كي يبقى قريباً من فهمه وتصوره. وفكرة التنزيه يؤمن بها قوم يرتفعون عن المحسوسات إلى العقليات، ويشعرون بلذة التقديس للمجرد؛ «لأن الفكرة التي يلمحها العقل، ولا يلبسها ثوب الواقع المادي المحسوس تظلّ مبعث شوق واهتمام، ومثار تصور وتفكير، فإذا لامست الواقع ولبست الوجود المادي زهد فيها العقل، كما يزهد الإنسان في كثير مما يقع في يده ويدخل في ملكه. وفكرة الألوهية هي فكرة وظيفتها خلق الإيمان وإشعال وقدة الشوق، والحب لذات الله وإثارة عواطف الإجلال والإكبار له. وفكرة هذا شأنها وخطرها وتلك وظيفتها وعملها يجب أن تبقى بحيث تكون قادرة على أن تمد الإنسان بهذه المعطيات التي تجعل لله ما يجب أن يكون له من تقديس وإجلال. ولن تحقق الفكرة هذا إلا إذا ظلت متأبية عن أن تنزل إلى عالم الحس»(١).

هذه فكرة التشبيه والتنزيه عموماً. أما دراسة هذه الظاهرة في الفكر الإسلامي فيمكن تحليلها كما يلي:

ظاهرة التشبيه والتنزيه في الفكر الإسلامي:

بعد أن عرفت دافع فكرتي التجسيد والتجريد ومظاهرهما في الفكر البشري عموماً، الديني منه والإنساني، لا بدّ من دراسة هذه الظاهرة في الفكر الإسلامي، لما لها من علاقة قوية بذات الله تعالى وصفاته. بعد أن عرفنا فيما سبق ما يتعلق بذات الله وصفاته من حيث إثبات صفات المعاني ونفيها، وعلاقة الصفات بالذات من حيث الزيادة أو العينية وما إلى ذلك. وقد تعرضنا هناك لمدى الأصالة في إثارة

(١) عبد الكريم الخطيب، الله ذاتاً وموضوعاً ٣١٥.

علاقة الصفات بالذات من تلك الوجهة، أما هنا فهو مكمل لبيان هذه العلاقة. ويبدو أن الحكم فيها سيختلف قليلاً في بيان مدى أصالة الفكرة؛ إذ أن الباحث يجد أن قضية التشبيه والتنزيه، قضية يثيرها العقل البشري دون تكلف أو عناء، أو دون التفتيش الدقيق في العمل العقلي فيها؛ ذلك لأنها قضية مطروحة على الفكر بمجرد أن يعرف الإنسان وجود الله، ويريد أن تكون له به علاقة ليقدسه وليعبده. فهل هذا الإله جسم أم مجرد، وكيف يتحقق تقديسه، وتكون عبادته إن لم يكن أرفع مستوى من الإنسان؟ ذلك أن الإنسان هو أرقى ما يمكن للعقل البشري أن يؤمن به عن طريق المحسوسات، كل هذا رصيد أو مصدر للفكر في الله من هذه الوجهة.

يضاف إلى ذلك، أن النصوص الدينية فيما يأتي به الأنبياء من عند الله تتكلم عما يشعر بهذه القضية، فهي تأتي بالتنزيه المطلق تارةً وبما يوهم التجسيم تارةً أخرى. فأين يقف العقل البشري من هذه النصوص؟ هل يُسلّم في ما يوهم؟وكيف يبقى على التنزيه المطلق حينئذ؟ أم يذهب إلى التجسيم الأقرب إلى فهمه؟ أم يجمع بينهما ويوفق؟ وكيف؟ ولعل هذا النص الديني يكون عاملاً مساعداً للبحث في هذه المشكلة.

هذا وقد عرف أن عقيدة التشبيه والتنزيه، ظهرت عند الأمم السابقة للإسلام، وعلى الأخص اليهودية، إذ نجد في كتبهم المقدسة ما يشعر بأن منهم من قال بأن الله تعالى جسم وله يد، وطول، وعرض، وما إلى ذلك. وأن منهم من نفى عن الله الشبه بالإنسان، وأوَّل كل النصوص الموهمة للتشبيه بما يحقق غرض التنزيه. كما نجد أن في الفكر الإسلامي من أثار قضية التشبيه، من غلاة الشيعة الذين شبهوا الله بأئمتهم، وشبهوا علياً وأئمتهم بالله، ومن وغيرهم من الرافضة الذين كان كثير منهم من أصل يهودي. وقد استغلوا ما ورد في القرآن والسنة من النصوص الموهمة للتشبيه والجسمية والمكانية وغير ذلك للقول بالتجسيم.

وفي الوقت نفسه نجد أن هناك في الفكر الإسلامي من وقف في وجه هذا الاتجاه التجسيدي أو التشبيهي، كالمعتزلة المنزّهة المجردة لذات الله تعالى وصفاته. وأهل السنة من الأشاعرة وهم يحملون لواء التنزيه على غير طريق المعتزلة والفلاسفة، ويؤولون ما يعترض طريقهم من ظواهر النصوص الموهمة بما يحقق التنزيه المطلق لله تعالى. وأن هناك فئة ثالثة متوقفة تكره البحث في هذا المجال وتقول بتنزيه الله تعالى كما ورد، وتنفي المشابهة بين الله تعالى وخلقه، وتمنع إتجاه التأويل للآيات والأحاديث الموهمة ولا تجعل منها دليلاً للمشبهة ولا للمؤولة وتثبت ظواهر تلك النصوص صفات خبرية لله تعالى مع تنزيه الله عن مشابهة خلقه فيها، مع التفويض في كيفتها، وهي فئة السلف.

بعد هذا كله، يطرح سؤال لا بدّ من الإجابة عنه: فهل **فكرة التشبيه والتعطيل والتنزيه في الفكر الإسلامي، قضية جديدة مبتكرة أم هل هي تقليد للفكر الديني السابق** عليها ممثلاً باليهود، حيث كان القول بالتشبيه علامة فكرية واضحة لهم؟ وما مدى أصالة الفكرة في مبدأ طرحها كقضية من قضايا الفكر الإسلامي؟ وما مدى تأثرها بغير الفكر الإسلامي، وفي أي المراحل بدقة؟

وبعد استعراض ما سبق من دوافع فكرة التشبيه والتنزيه عموماً ومصادر الفكرة في الفكر الديني عموماً وفي الإسلام على وجه أخص، يمكن

تقرير الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: فكرة التشبيه والتعطيل والتنزيه ملك للفكر الباحث المؤمن بوجود الله عموماً، وملك لازم للأمم المتدينة ذات الكتاب والنصوص، مما يجعل هذه النصوص عاملاً أساسياً يدور العمل العقلي من خلاله. ولهذا لا يمكن الادعاء بأن هذه القضية ملك للفكر الإسلامي على وجه الأصالة. كما لا يمكن الادعاء في الوقت نفسه أن الفكر الإسلامي قد أخذ الفكرة برمتها عن الفكر الديني السابق، كما

لا يمكن إثبات أن الفكر الديني نفسه ملك هذه الفكرة على وجه الأصالة. لأننا نجده أيضاً مسبوقاً بها، كما ثبت، في البيئات الدينية الأخرى، والجماعات البشرية التي تعترف بوجود الإله، كالبراهمة والبوذيين والزاردشتيين والفلاسفة الحسيين والعقليين. فإثارة عقيدة التشبيه والتعطيل والتنزيه ظاهرة فكرية وتاريخية للأمم المتدينة[1]، **إذ الدافع بصفة عامة هو أن جماعة من الناس، تحاول أن تحدد صلتها بالمعبود، فمنهم من يقرب دائرة الصلة بين الخالق والمخلوق** فينتهي إلى التشبيه، ومنهم من يباعد في دائرة الصلة ويقول بالمفارقة التامة فينتهي إلى التجريد، الذي قد يصل إلى التعطيل. وهنا يأتي دور الدين الصحيح وفهم النص الديني بدقة ليدل على التنزيه بعيداً عن التشبيه والتجسيد من ناحية، وعن التجريد والتعطيل من ناحية أخرى، ليحقق معرفة الرب سبحانه وتنزيهه.

ولقد ثبت أن الأمم التي تمتاز عن غيرها بأن في نصوص كتبها الدينية التي تملكها، نصوصاً تقول بالتنزيه وأخرى توهم في ظاهرها التشبيه هي الأمم المتدينة، والعمل العقلي هو الذي يحاول اقتناص هذه النصوص بأنماط عقلية مختلفة مما يجعل المواقف مختلفة تبعاً لذلك. هذا إذا عرف أيضاً أن المسلمين بعد انقضاء العصر الأول – مرحلة الصفاء في المصدر والمنهج – أصيبوا بفتور في الحماس للدين الجديد، وباختلافٍ في مناهج التفكير، فطرح النص الديني على مائدة البحث والتأمل والتفتيش العقلي، شأن كل أمة متدينة في المرحلة الثانية لمراحل تدينها، كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون، وهي مرحلة تتبع مرحلة الحماس الديني والإمساك عن النظر في النصوص وتأويلها. فالمنهج في هذه المرحلة الثانية لم يعد له اتزانه السابق، ووجد فيه العقل الباحث الطموح انفلاتاً من ضوابط المنهج السابق،

---

(١) يراجع في ذلك: الدكتور محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ص٥٨ وما بعد. والدكتور محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ج١ ص٨٢-٨٩.

وطُلعة للعمل العقلي، والجوُّ العلمي يساعد على ذلك، كنتيجة من نتائج الفتح الإسلامي، والاطلاع على المزيج من الثقافات المتعددة، والنصوص كذلك تفتح صدرها، وتتسع آفاقها لكل باحث. كل ذلك كان مبرّراً معقولاً لنشوء الفكرة.

الحقيقة الثانية: إن الفكرة لم تكن مبتوتة الصلة بغير المصدر الإسلامي. ولكن لا بدّ من تحديد المصادر الأخرى المؤثرة وتحديد موطن التأثر. والحقيقة أن اليهودية والنصرانية بنوعيها النصي والمفلسف وصلت للمسلمين في هذه الفترة، ووصلت معها فلسفات اليونان، وأديان الهند. ويبدو أنه من دراسة انحرافات منهج التشبيه عند المشبهة أنه كان ثمة صلة وثيقة بين الأقوال المنحرفة في التشبيه عندهم وبين التشبيه عند اليهود، لأن ثمة اشتراكاً في الاستدلال بالنصوص الموهمة للتشبيه في كتب اليهود المقدسة، لدى مشبهة اليهود، وبالنصوص الموهمة للتشبيه في القرآن والسنة عند مشبهة المسلمين من الشيعة الغلاة والروافض، وحشوية الحديث. كما أن هناك نوعاً من التشابه في التأويل لدى المنزهة عند اليهود مثل فيلون وابن ميمون اليهوديين، ولدى المنزهة المعطلة من المسلمين كالمعتزلة. ولهذا يمكن الحكم بدقة على وجه التأثر – في هذه المشكلة – بين الفكر الإسلامي والفكر اليهودي وغيره ممن تأثر به هذا الفكر اليهودي نفسه، بالقول بأن التأثر، إنما كان **في توجيه المشكلة ومعالجتها،** إذا أوحى **الفكر الدخيل إلى الفكر الأصيل أوجهاً من الاستدلال ونمطاً من التعقيد النظري للمشكلة.**

وعلى هذا فيمكننا فهم ما أورده الشهرستاني في كتابه الملل والنحل بقوله: «وأكثرها – أي الأخبار المنسوبة كذباً إلى الرسول ﷺ الموهمة للتشبيه – مقتبسة من اليهود؛ فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه. وأن العرش ليئط[1] من تحته كأطيط الرحل

(١) يئط: يرسل صوتاً من ثقل ما يحمل.

الحديد...»[1] - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً-.

ولعل هناك **بعض الدوافع السياسية للتمسك بعقدية التشبيه، كما هي عند** غلاة الشيعة، الذين ألّهوا أئمتهم، وعلى الأخص السبئية منهم وهم أتباع عبد الله ابن سبأ اليهودي، الذي قال لعلي كرم الله وجهه: أنت أنت، أي أنت الإله. فنفاه عليّ إلى المدائن، كما «ادعى الألوهية عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي من المتشيعين لأبي هاشم بن محمد بن الحنفية إذ قال: إن روح الله حلت فيه... وكذلك ادُّعيت الألوهية لأبي مسلم الخراساني»[2].

وإن كان ادعاء أن تكون للقائلين – المؤدي إلى التعطيل- كالمعتزلة دوافع سياسية، يكاد يكون ضعيفاً، لأن التنزيه أصل والتشبيه انحراف. ولأن القائمين على التنزيه قاموا ليردّوا هجمة التجسيم البغيض، والمتأثر بأقوال اليهود.

علاقة التنزيه بالتأويل:

أساء المشبهة الاستدلال بما ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية من نصوص توهم – إذا أخذت على ظاهرها دون التنزيه – التشبيه والتجسيم، مما جعل المسلمين المخلصين يقفون أنفسهم لخدمة عقيدة التنزيه.

والمنزهة عموماً متفقون على تنزيه الله تعالى، ذاته وصفاته، عن المشابهة بغيره ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. ولكن كيف يمكن أن نفهم ما ورد في القرآن والسنة من الاستواء على العرش، واليدين والأعين والجنب... وما إلى ذلك مما سنفصله في الفصل الثاني إن شاء الله.

هنا ننتقل إلى قضية أخرى وهي **قضية المحكم والمتشابهة**، على اعتبار من رأى أن هذه الآيات تعدّ من المتشابه تقود إلى مشروعية التأويل.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ١ ص١٠٦.

(٢) المرجع السابق ص١٠٨.

ومن هنا نرى ضرورة التمهيد لذلك، ببيان مذاهب علماء المسلمين في قضية المحكم والمتشابه والتأويل – على سبيل الاختصار – مما يمهد الطريق أمام استطلاع آراء المدارس الفكرية في ما يسمى بالصفات الخبرية – عند مثبتها -. أو لمعالجة ما ورد في القرآن والسنة مما يوهم ظاهره التشبيه، وكيف يفهم التنزيه في ضوء ذلك كله.

المحكم والمتشابه والتأويل:

يقول الله سبحانه وتعالى في سورة آل عمران: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ** ﴾ [آل عمران: ٧].

يقول **الإمام الرازي** في تفسيره، مبيناً القانون الذي يعرف به المحكم من المتشابه في القرآن: «فلا بدّ ههنا من **قانون** يرجع إليه في هذا الباب فنقول: اللفظ إذا كان محتملاً لمعنيين، وكان بالنسبة إلى أحدها راجحاً، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحاً؛ فإن **حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح، فهذا هو المحكم. وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابة**. (ويقول): صَرْف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بدّ فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً وإما أن يكون عقلياً»(١).

ويقول: «إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة»(٢).

---

(١) الفخر الرازي: التفسير الكبير ط١ مؤسسة المطبوعات الإسلامية القاهرة. سنة ١٩٣٨ ج٧ ص١٦٩.

(٢) نفس المرجع السابق.

أما مواقف المسلمين من تأويل المتشابه في الآية الكريمة فينبني على **تقدير الوقف في الآية السابقة**:

فالسلف: يرون أن الوقوف واجب على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. الواو في قوله والراسخون استئنافية، ويفهمون بالتالي كلامه تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ...﴾ كلاماً مستأنفاً. وعلى هذا التقدير، فالمتشابه لا يعلمه إلا الله، ولا سبيل إلى معرفة أحد به. إذاً **فلا يجوز التأويل**، بل إن التأويل مذموم بصريح الآية حيث:

- إن الله تعالى ذم الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ولو لم يكن التأويل ممنوعاً لما كان مذموماً، بل وصف الله الذين يتبعون المتشابه لتأويله بأن في قلوبهم زيغاً.
- ثم إن الله تعالى، مدح موقف الراسخين في العلم، وهو موقف الاستسلام للمتشابه، والتسليم المحض، وتفويض معناه إلى الله تعالى. إذ إنهم لو عرفوا حقيقة المتشابه لعبروا عنه، ولم يكن موقفهم التسليم المطلق كما بيّنه القرآن، إذ يقول: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾. ونسب هذا الرأي إلى كثير من الصحابة رضوان الله عليهم، كأبي بن كعب وعائشة[1].
- كما أن التأويل لا يفيد إلا الظن، وصفات الله تعالى من أمور الاعتقاد، والاعتقاد لا يثبته الظن ولا يقطع فيه، فالقول بأن هذا هو مراد الله تعالى مما يكون مظنة الوقوع في الزيغ والضلال والإضلال. فالأسلم هو عدم الخوض، وأن نقول: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

(١) محمد رشيد رضا: تفسير المنار ج ٣، ص١٣٨.

- كما أن ما أراد سبحانه وتعالى منّا اعتقاده وكلفنا به هو الذي يجب العمل به. وأما ما لم يُفَصِّل الله لنا معرفته، ولم يكلفنا ذلك فهو الذي فيه المصلحة. والاشتغال ينبغي أن يكون في مصلحة الدين وليس وراءها. هذا والخوض في التأويل لا يزيد الشخص إلا جفاء، والامتناع عنه لا خطورة فيه على عقيدة المسلم الذي يكون إيمانه صافياً، بل ليس في ترك ذلك التأويل معصية، إن لم يكن فيه من الورع ما فيه. هذا المسلك إنما يتناسب مع الأدب مع الله تعالى، بعدم إخضاع الباري وصفاته للتصورات البشرية القاصرة والمناهج الفلسفية، بالإضافة لما ورد في السنة من النهي عن التفكر في ذات الله، وإنما يجب التفكّر في خلقه.

وغير السلف من علماء الأشاعرة والمعتزلة وسائر الخلف، وما ينسب إلى ابن عباس وجمهور من الصحابة[1] يرون أن الوقف على العلم في قول تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ جائز وليس لازماً، وأن الواو في (والراسخون) عاطفة؛ وعلى ذلك فالتأويل جائز، لأن الله تعالى صرح في الآية بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ فالراسخون في العلم يعلمون المتشابه كذلك. ولا يستغرب هذا، إذ دعا النبي ﷺ لابن عباس فقال: «الله فقّهه في الدين. اللهم علّمه التأويل»[2]، وكان ابن عباس يقول: «أنا من الراسخين في العلم أنا أعلم تأويله».

(١) محمد رشيد رضا: تفسير المنار ج ٣، ص١٣٨.

(٢) ذكره المناوي: كنوز الحقائق ص٤٨ عن ابن عساكر، وقد خرجه محمد ناصر الدين الألباني فقال: صحيح، رواه أحمد ١/٢٦٦ – ٣١٤- ٣٢٨- ٣٣٥. والطبراني في المعجم الكبير ١/ ٢٨٤، والبيهقي في دلائل النبوة، والضياء المقدسي في المختارة بسند صحيح عن ابن عباس. وقد وهم مصنف الطحاوية في عزوه للبخاري فهو عند البخاري في كتاب الوضوء «اللهم فقهه في الدين» راجع شرح العقيدة الطحاوية بتحقيق الألباني ط٣ نشر المكتب الإسلامي، بيروت ص١٧٢، وأيضاً ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١، كتاب الوضوء، رقم ١٤٣ ص٢٤٤.

وهذا الاتجاه أجاز التأويل الصحيح، وأبطل التأويل الفاسد. وقد ردّ على مذهب السلف:

- بأن الله تعالى إنما ذمّ وشنّع على الذين يبتغون في تأويلهم الهوى ويقصدون منه الفتنة. وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك؛ لأنهم أهل اليقين الثابت الذي لا يضطرب. وهؤلاء منَّ الله عليهم بفهم المتشابه بما يتفق مع المحكم. فهم يعرفون متى يتوقفون كتوقفهم في أمور الغيب، وما استأثر الله بعلمه، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله، حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الإيمان بالله، والجزم بصحة القرآن[١].
- وأما موقف الراسخين في قولهم: «آمنا به كل من عند ربنا» وإن دلّ على التسليم المحض، فهو لا يتنافى مع العلم بالمتشابه، وإنما سلموا بالمتشابه في ظاهره، أو بالنسبة لغيرهم باتفاقه مع المحكم، فهم لرسوخهم في العلم ووقوفهم على اليقين صرحوا بموقفهم الإيماني اليقيني.

ولذا يقول ابن عباس فيما نقل عنه: «تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير لا يسع أحداً جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى»[٢].

وحقيقة الأمر أن روح رأي تيمية يدل على ذلك إذ يقول: «غلط المفسرون في التأويل في الآية لأنهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحي، وإن تفسير كلمات القرآن بالمواضعات الاصطلاحية قد كان منشأ غلط يصعب حصره، ثم ذلك التأويل في سبع سور من القرآن: آل عمران والنساء والأعراف ويونس ويوسف

(١) انظر الفخر الرازي: التفسير الكبير ج٧ ص١٧٧.

(٢) المرجع السابق نفسه ص١٧٨.

والإسراء والكهف... حتى وصل الكلام إلى بعضهم كالباطنية بالقول: إن أحداً لم يفهم الكلام في زمن التنزيل ولا بعده... ولا يجوز أن يكون الله أنزل كلاماً لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسول وجميع الأمة لا يعلمون معناه، كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين. وهذا القول يجب القطع بأنه ضبط سواء أكان من هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم أو كان للتأويل معنيان، يعلمون أحدهما ولا يعلمون الآخر.. فإن معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن، مما يمكن علمه وفهمه وتدبّره، وهذا مّما يجب القطع به»[1].

- وما ورد من نهي النبي ﷺ عن اتّباع المتشابه ومن ضرب عمر بن الخطاب لصبيغ حين سأل عن متشابه القرآن، إنما يُفهم النهي منه عن السؤال المقصود من ورائه الفتنة، وابتغاء التأويل الفاسد، كما ورد في الأثر بسنده عن معاذ بن جبل قال: «يقرأ القرآن رجلان: فرجل له فيه هوى ونية، يفليه فلي الرأي، يلتمس أن يجد فيه أمراً يخرج به على الناس، أولئك أشرار أمتهم، أولئك يعمي الله عليهم سبل الهدى. ورجل يقرؤه، ليس له فيه هوى، ولا نية، يفلّيه فلي الرأس، فيما بيّن له منه عمل به، وما اشتبه عليه وكله إلى الله، ليتَفَقَهن أولئك فقهاً ما فقهه قوم قط حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة فليبعثن الله له من يبين له الآية التي أشكلت عليه، أو يفهمه إيّاها من قبل نفسه»[2].

- هذا وإننا نجد بالرغم من روح التهيب، في تأويل القرآن، التي تمثّلت عند بعض المفسرين، مثل القاسم بن محمد بن أبي بكر، وعند سالم بن عبد الله ابن عمر بن الخطاب، ومن التابعين، وعند الطبري في تفسيره عن عبد الله

(١) محمد رشيد رضا: تفسر المنار ج٣ ص١٤٣.

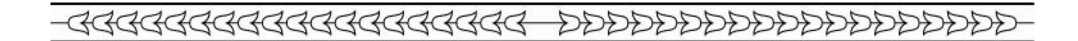
(٢) المرجع السابق نفسه ص١٤٧.

ابن عمر إذ يقول: «لقد أدركت فقهاء المدينة وأنهم ليعظمون القول في التفسير، ومنهم سالم ابن عبد الله، والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب ونافع.. كما يروى أيضاً عن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن، قال: أنا لا أقول في القرآن شيئاً»[1]. بالرغم من روح التهيّب هذه، إلا أنه وجد قوم يبحثون في التأويل، كابن عباس، المتوفى سنة ٦٨هـ، ومقاتل بن سليمان، وها هو ذا الحسن البصري يقول: «ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها»(٢).

بعد أن تبيّنا ظاهرة التشبيه والتعطيل، من حيث فلسفة كل منها، ومدى أصالة الظاهرة في الفكر الإسلامي، وارتباط هذه الظاهرة بالتأويل والمحكم والمتشابه، حيث إن الحوار دار بين المدارس الفكرية الإسلامية حول النصوص الواردة في الكتاب والسنّة. نرى أن نفرد الفصل القادم، لمعالجة هذا الحوار حول نموذج من الآيات والأحاديث التي دار حولها الخلاف، وكان من أثره بروز المدارس الفكرية والتعرّف على استدلالهم في فهم التنزيه وبيان حقيقة التنزيه على وجه الحق.

(١) محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ص٣٤.

(٢) محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ص٣٥.



الفصل الثاني

التنزيه في مدارس الفكر الإسلامي

آيات يدور حولها البحث:

قال الله تعالى:

- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].
- ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].
- ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨].
- ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٩].
- ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩].
- ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه: ٣٩].
- ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧].
- ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].
- ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].
- ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤، يونس: ٣، الرعد: ٢].
- ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥].
- ﴿يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥].

- ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤].
- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠].
- ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ٥٦].
- ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢].
- ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦].
- ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام: ٣].
- ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠].
- ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ﴾ [البقرة: ٢١٠].
- ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢].

أحاديث يدور حولها البحث:

- روى البيهقي(١) بسنده عن جابر بن عبد الله يقول: «لما نزل على رسول الله ﷺ: ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبۡعَثَ عَلَيۡكُمۡ عَذَابٗا مِّن فَوۡقِكُمۡ﴾ [الأنعام: ٦٥] قال: أعوذ بوجهك، ﴿أَوۡ مِن تَحۡتِ أَرۡجُلِكُمۡ﴾ قال: أعوذ بوجهك ﴿أَوۡ يَلۡبِسَكُمۡ شِيَعٗا وَيُذِيقَ بَعۡضَكُم بَأۡسَ بَعۡضٍۗ﴾ قال: هاتان أهون وأيسر. وذكر أن البخاري رواه في الصحيح عن سفيان بن عيينة.

---

(١) البيهقي. الأسماء والصفات ص٣٠٢. صحيح البخاري انظر فتح الباري، ج١٣ كتاب التوحيد. المطبعة السلفية. القاهرة ص٣٨٨.

- روى البيهقي بسنده عن حذيفة قال: أسندت النبي ﷺ إلى صدري فقال: «من قال لا إله إلا الله ابتغاء وجه الله ختم له بها دخل الجنة. ومن صلى صلاة ابتغاء وجه الله ختم له بها دخل الجنة... إلخ الحديث»[١].
- روى البيهقي بسنده من عمار بن ياسر رضي الله عنه قال: إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول في دعائه: «وارزقني لذة النظر إلى وجهك»[٢].
- أخرج البخاري بسنده عن عبد الله بن عمر قال: ذكر الدجال عند النبي ﷺ فقال: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور، - وأشار بيده إلى عينه- وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية»[٣].
- روى البخاري بسنده عن عمران بن حصين قال: إني عند النبي ﷺ إذ جاءه قوم من بني تميم فقال: اقبلوا البشرى يا بني تميم. قالوا: بشرتنا فأعطنا. فدخل ناس من أهل اليمن فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم، قالوا: قبلنا جئناك لنتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر ما كان. قال: كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء، ثم أتاني رجل فقال: يا عمران: أدرك ناقتك فقد ذهبت. فانطلقت أطلبها. فإذا السراب ينقطع دونها. وأيم الله لوددت أنها قد ذهبت ولم أقم»[٤].
- روى البخاري كذلك بسنده، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إن يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة سحاء[٥] الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق

(١) البيهقي: الأسماء والصفات ص٣٠٣.

(٢) المرجع السابق نفسه ص٣٠٥.

(٣) صحيح البخاري انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج١٣ كتاب التوحيد ص٣٨٩.

(٤) المرجع السابق نفسه ص٤٠٣.

(٥) معنى سحاء: من سح يسح أي مثقل ممدود، دائمة الصب، انظر المرجع السابق ص٣٩٥.

السموات والأرض فإنه لم ينقص ما في يمينه وعرشه على الماء، وبيده الأخرى الفيض – أو القبض – يرفع ويخفض»[1].

- روى البخاري حديثاً طويلاً بسنده عن قتادة عن أنس أن النبي ﷺ قال: يجمع الله المؤمنين يوم القيامة فيقولون: لو استشفعنا إلى ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا، فيأتون آدم فيقولون: يا آدم ما ترى الناس؟ خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته... إلخ الحديث»[2].

- روى البخاري[3] بسنده عن عبد الله بن عمر أن يهودياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يقول: أنا الملك. فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه، ثم قرأ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾.

- وأخرج البيهقي بسنده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور على يمين الرحمن وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا». وقال أخرجه مسلم في الصحيح[4].

- هذا عرض للآيات والأحاديث التي ركزت عليها المدارس الإسلامية في بيان عقيدة التنزيه، وقد استدل بها كل من المشبهة والمجسمة إذ أعملوها على ظاهرها بينما جعلها غيرهم من المتشابه ووقف السلف عند إثباتها مع التنزيه، في حين أولها الأشاعرة والمعتزلة لتحقيق مبدأ التنزيه المحكم.

---

(١) المرجع السابق نفسه ص٤٠٣.

(٢) المرجع السابق نفسه ص٣٩٢.

(٣) المرجع السابق نفسه ٣٩٣.

(٤) البيهقي: الأسماء والصفات ص٣٢٤.

وفيما يلي بيان لمناهج المدارس الفكرية الإسلامية، في التعامل مع هذه النصوص الشرعية:

رأي المشبهة والمجسمة:

وأعني بالمشبهة هنا، الذين أجروا ما ورد في النصوص الدينية على ظاهره، فجعلوا أجزاءً وأبعاضاً لله سبحانه وتعالى، من وجه ويدين وأعين وساق وجنب، مما يستلزم الجسمية والمكانية والجهة والاستواء على العرش والانتقال والمجيء، وهؤلاء في الواقع مبالغون في إثبات هذه الصفات إلى حد الغلو والتقصير. ومنهم الشيعة الغلاة الذين شبهوا أئمتهم بالإله وصفاته، وشبهوا الإله بأئمتهم.

وكثيراً ما يقع الكتاب في إجراء اسم المشبهة على الحنابلة، وعلى الإمام أحمد رحمه الله. والواقع أن الإمام أحمد ومن يعتد به في مذهب الحنابلة لا يمثلون اتجاه التشبيه والتجسيم هذا. وإنما هم منزهة يتبعون رأي السلف – الذي سنفصله بعد قليل – كل ما هنالك أن الحنابلة أثبتوا أن هذه الإطلاقات الواردة في الشرع صفات لله تعالى، لا كصفات المخلوقين، والتنزيه في ذلك مراعى. وليس في هذا المهج انحدارٌ إلى التشبيه المحض، الذي كانت معظم أراء المشبهة فيه تقليداً لمقالات اليهود في التشبيه.

والذين نجدهم من أصناف المشبهة: الشيعة المغالية، الذين تعددت فرقهم، وساءت مقالاتهم في التشبيه، حتى وصلوا إلى مذاهب الحلولية والتناسخية، ومذاهب اليهود والنصارى، بل نجد من فرقهم من يحذو حذو اليهود تماماً بنفس العبارات. فهذه السبئية أتباع ابن سبأ اليهودي الذي ادعى الإسلام وقال لعلي: أنت أنت، أي أنت الإله فنفاه علي إلى المدائن. وكان هو نفسه الذي ادعى الألوهية ليوشع بن نون في اليهودية. ومنهم كذلك الهشامية أصحاب (هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه. وهشام بن سالم الجواليقي، الذي نسج على منواله في

التشبيه. وكان الهشام بن الحكم من متكلمي الشيعة، وجرت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات في علم الكلام منها في التشبيه.

وحكى ابن الراوندي عن هشام قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه. ونقل عنه أنه قال: هو سبعة أشبار بشبر نفسه..» (١) إلى غير ذلك من المقالات القبيحة، قبحه الله.

كما نجد من أصنافهم الحشوية، إذ حكى «الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن نصر وكهمس وأحمد الهجيمي أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، إذ بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض»(٢).

ومن المشبهة كذلك، الكرامية، أصحاب محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥هـ، إذ كان يثبت الصفات وينتهي إلى التجسيم، وقد نص على: «أن معبوده على العرش استقراراً، وعلى أنه بجهة فوق ذاته. وأطلق عليه اسم الجوهر..، وجوّز عليه الانتقال والتحول والنزول..» (٣).

واكتفي بالحديث عن المجسمة أو المشبهة ومقالاتهم، لما فيها من التنفير، وسوء المقالة، وقلة الأدب مع الله عز وجل، إذ أن هؤلاء قد اعتنقوا أقوال المشبهة اليهود والنصارى، وسلموا لمذاهب الحلول والتناسخ الهندية والفارسية، ثم استغلوا ما ورد في الكتاب والسنة من نصوص توهموا أن ظاهرها يثبت لهم ما يريدون. والحقيقة أن هؤلاء المشبهة لا يملكون أصالة المنهج ولا التفكير. إذ أنهم جانبوا

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل. ج١ ص١٨٤.

(٢) نفس المرجع السابق ص١٠٥.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل. ج١ ص١٠٨-١٠٩.

الصواب، واستبعدوا فكرة التنزيه مطلقاً. وتعللوا بعلل عقلية واهية في بيان مذهبهم، وفهمهم للنصوص، بل دسوا كثيراً من النصوص اليهودية، ونسبوها إلى الحديث الشريف. منها ما زعموه من قول النبي ﷺ: «لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله»(١). إلى غير ذلك مما وضعوه ونسبوه. وأكثر هذه المنسوبات كما يقول الشهرستاني «مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع»(٢).

وقد كان في منهج المنزهة عموماً، ردود واضحة على هذا الاتجاه، سواء ما تعللوا به من الشبه العقلية(٣)، كقولهم بأن الله تعالى قادر عالم، والقادر العالم لا يكون إلا جسماً. وقولهم بحصر المعقول في الجسم والعرض، فحيث إن الله تعالى ليس بعرض إذن فهو جسم، أو من الشبه السمعية كما سيتبين ذلك في منهج المنزهة عموماً.

(١) مما ذكر الشهرستاني مثالاً على الأحاديث الموضوعة في هذا الباب هذا الحديث. وقد وردت بعض ألفاظ هذا الحديث بغير المصافحة والمكافحة وإنما «تبدى لي ربي في أحسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الأعلى.. إلى قوله فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي.. وتلا الآية ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ .. إلخ الحديث. وقد رواه الترمذي وتكلم في رواة هذا الحديث وطرقه كثيراً مما يشعر بضعفه.

يراجع السهرستاني: الملل والنحل ص١٠٦. وأيضاً، البيهقي الأسماء والصفات ص١٩٨ – ٣٠٠.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ص١٠٦.

(٣) أورد هذه الشبة العقلية لهم القاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة ٢٢٥ – ٢٣٠.

مذهب السلف وفكرة التنزيه:

ويتفق السلف على تنزيه الله تعالى، وأنه ليس كمثله شيء، ولكن موقفهم من الآيات والأحاديث الموهمة، هو اعتبار ما أطلقه الله تعالى على نفسه من الوجه واليدين والأعين وغيرها من صفات الذات مع تنزيهه تعالى عن صفات المخلوقات، وهم بهذا يثبتون الاستواء على العرش والمجيء والنزول والجنب وغيرها بدليل السمع كما ينزهونه تعالى بدليل العقل والسمع.

وموقفهم من هذه النصوص عدم التأويل واعتبارها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وأما الراسخون في العلم فيسلمون للنصوص تسليماً مطلقاً، لأننا لسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه النصوص، بل والعقل قاصر عن فهم الذات الإلهية.

والسلف هنا يدخل فيهم بصفة أولية أهل الحديث الذين ترددوا في تقرير هذه الصفات الخبرية – أي الواردة في الخبر – ولعلّ تمسكهم بعدم تأويلها كان مناوأة للمعتزلة والأشاعرة الذين اتبعوا تأويل النصوص لتحقيق التنزيه في نظرهم.

ويستند هذا المنهج، إلى أن رسول الله ﷺ، والخلفاء الراشدين من بعده، لم يخوضوا في هذه الصفات وتأويلها.

ويقرر السلف أن هذه الطريق، إنما هي أسلم للعقيدة بعدم التأويل، وبالتحرز عن التشبيه حتى إنهم «قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أو أشار بأصبعه عند روايته للحديث، قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن، وجب قطع يده وقلع أصبعيه» [1].

ويمثل هذا المذهب الإمام مالك وشيخه ربيعة الرأي فيما نقله الذهبي في كتابه «العلوّ» عنهما أنهما قالا حيث سئلا عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل. ج١ ص١٠٤.

كيف استوى؟ الكيف غير معقول[1]. كما يمثله مقاتل بين سليمان المشهور بالتفسير المتوفي سنة ١٥٠هـ، وداود بن علي الأصفهاني الظاهري المتوفي سنة ٢٧٠هـ، والإمام أحمد بن حنبل من المتقدمين، وجاء من المتأخرين من يدعم هذا المذهب وينصره أمثال ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

وإذا كان السلف يؤمن بأن لله تعالى وجهاً لا كالوجوه، ويداً لا كالأيدي، وأعينا لا كالأعين، واستواء على العرش فإنهم لا يريدون بذلك أن ذاته العلية منقسمة إلى أجزاء وأبعاضٍ، وإنما يريدون أن هذه الألفاظ استعملت في معنى من المعاني لا يعلمها إلا الله، وهي صفة من الصفات التي تليق بالذات العلية المنزهة عن كل مشابهة.

ومن عباراتهم التي تبين منهجهم: ما ذكر من أنه جاء رجل إلى الإمام مالك ابن أنس، فقال: يا أبا عبد الله: الرحمن على العرش استوى؟ كيف استوى؟ فأطرق مالك رأسه ثم علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً، فأمر به أن يَخرج. وذكر كذلك أنه سئل الأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي تثبت العرش والفوقية والنزول والمجيء والإتيان فقالوا: أمرّوها كما جاءت بلا كيفية. كما سمع سفيان بين عُيينة يقول: «كل ما وصف الله نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»[2]. كما كان الإمام الشافعي يقول: لا يقال للأصل لمَ؟ ولا كيف؟ وقال: الأصل كتاب الله أو سنة نبيه أو قول بعض أصحاب رسول الله ﷺ أو إجماع الناس»[3].

(١) سلامة القضاعي العزامي، فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، مطبعة السعادة، القاهرة، ص٨١. وانظر أيضاً ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ص ٢٧.

(٢) نفس المرجع السابق ص٤٤.

(٣) نفس المرجع السابق ص٤٥.

كما يقول ابن تيمية في بيان طريق السلف[1]: «وقد علم أن طريقة السلف وأئمتها إثبات ما أثبته الله تعالى من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل. وكذلك ينفون ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات، ومن غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله تعالى ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل، كما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ويقف هذا المنهج في وجه المشبهة المنحرفة، كما يقف في وجه المنزهة المعطلة، وينقل الدكتور البهي، رأي ابن القيم في شرح التعطيل من كتابه «مختصر الصواعق المرسلة» ج١ ص٢٧ قوله: «التعطيل: هو تعطيل النصوص عن حقائقها وعن اتصاف الله بمعناه وهو تعطيل الألفاظ» كما ينقل عنه نصاً آخر – لابن القيم نفسه – من كتاب «الجواب الكافي» ص٩٠، عن أصناف المعطلة فيقول: «وأصل الشرك وقاعدته التي ترجع إليه هو التعطيل، وهو ثلاثة أقسام: تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه، وتعطيل الصانع عن كماله المقدس، بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله، وتعطيل معاملته عما يجب على البعد من حقيقة التوحيد.

ومن هذا الشرك الأخير أهل وحدة الوجود الذين يقولون: « ما ثم خالق ومخلوق». كما ينقل عنه أيضاً نصاً ثالثاً من كتابه «شفاء العليل» ص١٥٣، ما يوضح

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية. مطبعة الإمام. القاهرة سنة ١٩٤٩، ص٥-٦.

التعطيل أتم توضيح، فيذكر ثلاثة أنواع من التعطيل: تعطيل المصنوع عن الصانع، وهو تعطيل الدهرية والزنادقة. وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله، وهو تعطيل الجهمية والمعتزلة طبعاً – نفاة الصفات –. وتعطيله عن أفعاله وهو أيضاً تعطيل الجهمية وهم آباؤه، ثم سرى إلى من عداهم من الطوائف. فقالوا: لا يقول بذاته فعل، لأن الفعل حادث وليس محلاً للحوادث. كما قال إخوانهم: لا تقوم بذاته صفة لأن الصفة عرض، وليس محلاً للأعراض، فلو التزم أي قول التزمه كان خبراً من تعطيل صفات الرب وأفعاله. فالمشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات. ومعطلة الأفعال خير من معطلة الصفات، فإن هؤلاء نفوا صفة الفعل وإخوانهم نفوا صفه الذات... وحزب الرسول براء من تعطيل هؤلاء كلهم فإنهم أثبتوا الذات والصفات والأفعال.

أما طريق إثبات هذه الصفات فهو السمع فقط، لورود الخبر الصادق بها، كما في النصوص من الكتاب والسنة التي أدرجت في أول الفصل.

وقد رد السلف على المؤولين لهذه الصفات والنافين لها بأصلين(1):

أحدهما:

أن يقال: إن القول في بعض الصفات كالقول في بعض. فإن كان المخاطب (يقصد الأشاعرة) ممن يقول بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في بقية الصفات الثابتة في الشرع، فيجعلها مجازاً ويؤولها، أن يقال له: لا يوجد فرق بين ما أثبته وبين ما نفيته. بل القول في أحدهما كالقول في الآخر. فإن قلت: إن الإرادة لله مثل إرادة المخلوقين وقعت في التمثيل والتشبيه، وإن قلت بأنها غيرها، وأيضاً فنحن نقول بأن صفاته الثابتة في الشرع ليست كصفاتنا.

(1) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص١٩-٢٨.

وإن احتج النافي بأن طريق إثبات صفات الذات الأخرى العقل، والعقل لا يدل على هذه الصفات – الخبرية – يرد عليه بأن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين؛ فإذا كان الدليل العقلي لا يثبت هذه الصفات فهو لا ينفيها.

وإن احتج بأنه لا يوجد في الشاهد مما هو متصف بهذه الصفات التي هي مدار الخلاف، إلا وهو جسم، ونحن ننزه الله تعالى عن الجسمية، يقال له: إذن لا بد أن تنفي ما أثبت سابقاً من مسمى العليم القدير الحي، لأن ما في الشاهد في هذه المسميات إلا وهو الجسم.

الأصل الثاني:

أن يقال لهم: إن القول في الصفات كالقول في الذات. ونحن متفقون على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله. فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائل الصفات، وهذا ما نقول به. وإن سأل عن الكيفية في الصفة يردّ عليه بأن العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، فكيف يطالب بكيفية الاستواء والنزول واليد والعين وهو لا يعلم كيفية الذات؟

ونجد كذلك مما استدل به السلف في بيانهم، للوجه واليدين والعين وأنها صفات ما قالوه: من أن تعالى، أضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه فقال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾. ولو كان ذكر الوجه صلة ولم يكن للذات صفة لقال: **ذي** الجلال. فلما قال: **ذو** الجلال والإكرام علمنا أنه نعت للوجه وهو صفة للذات[1].

---

(١) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف ص٢٩.

كذلك اليدان صفة لله تعالى، ولا يجوز تأويلهما على أنهما النعمة أو القدرة، وذلك لأن الله تعالى قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، بتشديد الياء من الإضافة ولا وجه لتأويلها على القدرة والنعمة[1].

ثم حديث أنس عن النبي ﷺ: «ما بعث نبي إلا قد أنذر الدجّال، ألا وإنه أعور، وإن ربّكم ليس بأعور» يدلّ بصيغة مؤكدة أن العين صفة ولا تحتمل التأويل[2].

وقد كان أبو حنيفة يعتبر ما ورد في القرآن صفات، لا تكيف فيقول في كتابه الفقه الأكبر: «وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف»[3].

والإمام الشافعي كذلك يقول عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾: «إن هذه الآية من المتشابه التي حار فيها الجواب عنها، وعن أمثالها، ولمن يريد التبحر في العلم أن يمر بها كما جاءت، ولا يبحث عنها ولا يتكلم فيها، لأنه لا يأمن الوقوع في الشبهة والورطة إذا لم يكن راسخاً في العلم، ويجب أن يعتقد في صفة الباري ما ذكرناه، وأنه لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان، منزه عن الحدود والنهايات مستغن عن المكان والجهات»[4].

---

(١) نفس المرجع السابق ص٢٩- ٣٠.

(٢) نفس المرجع السابق ص٣٠.

(٣) الإمام الأعظم أبو حنيفة: الفقه الأكبر ط٢ المطبعة العامرية سنة ١٣٢٤ ص٣.

(٤) الشافعي: الفقه الأكبر. المطبعة العامرية ص١٦.

الأشاعرة والمعتزلة وفكرة التنزيه:

وهنا نجمع بينهم، لتوافقهم في النظرة إلى ما ورد في القرآن والأحاديث مما يوهم التشبيه. فهم حملوا لواء التنزيه في هذه الصفات، مستندين إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. إذ كما يقول الإمام الرازي[1]: احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً متركباً من الأعضاء والأجزاء، وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا: إنه لو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشباه له، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ا. هـ.

فمبدأ التنزيه في الاعتقاد، مبدأ مرافق لتقرير العقيدة الصحيحة، والترفع عن العقائد الباطلة، المتجسمة في الأوثان والحيوانات وغيرها. ولذا فلا يمكن الادعاء بأن مذهب التنزيه مستفاد من أي مصدر غير الإسلام. لأن أول ما جاء الإسلام ليقرّره هو عبادة الله وحده لا شريك له، وإبطال عبادة ما سواه، وأنه تعالى ليس كمثله شيء. ولكن فلسفة التنزيه هي التي اعتراها بعض التأثّر، بقيادة المعتزلة الذين أعجبتهم فكرة التجريد في الفلسفة الإغريقية، فأرادا أن يدافعوا بها عن تنزيه الله تعالى فنفوا الصفات. ولما جاءوا إلى ما في النصوص الدينية مما أثبت الله تعالى لنفسه جزموا بأن هذه من المتشابه الذي يؤول ليوافق النقل الصحيح العقل الصريح. وكان مما زاد حماسهم لذلك انحطاط المشبهة وغلاة الشيعة، والروافض وما أثاروه من مقالات اليهود في التجسيم.

والأشاعرة باعتبارهم طريقاً وسطاً بين العقل والنص أثبتوا الصفات العقلية، ولكنهم فيما يتعلق بالصفات الواردة في الشرع، أيضاً تأثّروا بالنزعة العقلية، فنفوا أن

(١)الفخر الرازي: التفسير الكبير ج٢٨ ص١٥٠.

تكون صفات، واتفقوا مع المعتزلة في تأويلها وقوفاً في طريق التشبيه والتجسيم، وتقريراً لمبدأ التنزيه، ونفوا أن يكون الله تعالى جسماً أو في جهة أو في مكان مع اختلافهم معهم في مبدأ قضية الصفات. إذ أن المعتزلة ينفون الصفات - صفات المعاني- ابتداءً في حين أن الأشاعرة يثبتونها.

ومن أمثلة هذا التأويل للمعتزلة والأشاعرة، للآيات والأحاديث السابقة.

- قولهم: إن المراد بالوجه في الآيات والأحاديث التي تشعر به إنما هو الذات ويبقى وجه ربك «أي ذاته» كل شيء هالك إلاّ وجهه أي إلاّ ذاته. وكما يقول الزمخشري وهو يفسّر آية ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ذاته، والوجه يعبّر به عن الجملة والذات ومساكين مكة يقولون: «أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان»[1]. وكما يقول الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: «الوجه يطلق على الذات. وقولنا يبقى ذات الله تعالى يتناول صفاته»[2].
- وبين السبب في حُسن إطلاق لفظ الوجه على الذات فقال: نقول إنه مأخوذ من عرف الناس؛ فإن الوجه يستعمل في العرف لحقيقة الإنسان. فإذا رأى الإنسان وجه الإنسان حكم عليه بأحكام ما كان يحكم بها لولا رؤيته وجهه، فكان أدل على حقيقة الإنسان وأحكامه من غيره فاستعمل الوجه في الحقيقة في الإنسان ثم نقل إلى غيره من الأجسام ثم نقل إلى ما ليس بجسم. يقال في الكلام: هذا وجه حسن وهذا وجه ضعيف. وإلى هذا التأويل ذهب القاضي عبد الجبّار المعتزلي، فقال: إن المراد من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد أي ذاته جيدةً[3].

(١) الزمخشري: الكشاف، مطبعة مصطفى الحبي القاهرة ج٤ ص٤٦.

(٢) الفخر الرازي: التفسير الكبير ج١٢٩ ص١٠٦.

(٣) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٧.

- وفيما يتصل بتأويل اليد على سبيل الإفراد أو التثنية الواردة في النصوص القرآنية، أولها الأشاعرة والمعتزلة بالقدرة والنعمة أو النصرة حسب السياق.

من ذلك ما قاله الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾: وأكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة، وأجاب عن استشكال هذا التأويل بتثنية اليد. ونعم الله غير محدودة بإجابات يبدو فيها التكلف: بأنه إذا أعطى بيده أعطى على أكمل وجه، وأن التثنية للنعمة بحسب الجنس فيقول: «نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن، أو نعمة النفع أو الدفع، أو نعمة الشدّة ونعمة الرخاء، وأن المراد بالنسبة المبالغة في وصف النعمة ألا ترى أن قولهم لبيك معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة، وكذلك سعديْك معناه مساعدة بعد مساعدة، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الآية: المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من أنها مقبوضة ممتنعة»[1].

وقد أول القاضي عبد الجبار من المعتزلة أيضاً اليد بمعنى القوة، وأن العرب من عادتهم وضع المثنى مكان المفرد كما في قول الشاعر الأخطل:

فإن بخلت سدوس بدرهميها ... فإن الريح طيّبة قبول

وقول الوليد بن عتبة:

أرى الجزار يشحذ شفرتيه ... إذا هبّت رياح أبي عقيل

وأنها أيضاً بمعنى النعمة بحسب السياق[2]:

- وقد أوّلوا العين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ بمعنى العلم[1] أو بمعنى

(١) الفخر الرازي: التفسير الكبير ج١٢ ص٤٣-٤٤.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٨.

الحفظ والرعاية، كما ذكر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ فقال: أي بمرأى منّا أو بحفظنا «لأن العين آلة ذلك فتستعمل فيه»[2].

- وأما ما يتصل بالاستواء فأولوه بالاستيلاء والغلبة والقهر، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق[3]

أو أنه يحتمل أن يكون المراد به التسخير والوقوع في قبضة القدرة، كما يقول الآمدي من الأشاعرة[4].

وإذا جئنا للإمام الرازي في تفسيره لهذه الآية نجده أكثر من البحث فيها، من نفي الجهة والمكان والجسمية عن الله تعالى، ثم جعلها من المتشابهات وأورد فيها مذهبين:

المذهب الأول:

الذي يقطع به من كونه تعالى متعالياً عن المكان والجهة وعدم الخوض في تأويلها على التفصيل، بل يقول بتفويض علمها إلى الله تعالى، وهذا المذهب الذي يختاره الرازي ويقول به ويعتمد عليه كما يصرح بذلك[5].

المذهب الثاني:

ما ذكره القفال وهو الخوض في تأويلها على التفصيل. وأن المقصود بالاستواء على العرش على سبيل الكناية نفاذ القدرة وجريان المشيئة. وأورد الإمام كذلك أوجهاً أخرى للتأويل بأن استوى بمعنى استولى وعلا واستعلى[6].

---

(١) نفس المرجع السابق ص٢٧٧.

(٢) الفخر الرازي: التفسير الكبير ج٢٩ ص٣٩.
وأيضاً الآمدي: غاية المرام ص١٤.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٦.

(٤) الآمدي: غاية المرام ص١٤١.

(٥) الفخر الرازي: التفسير الكبير ج١٤ ص١١٥.

(٦) نفس المرجع السابق ص١١٦-١١٧.

- كما فسّروا كذلك الجَنْب بمعنى الطاعة والخدمة[1]، في قوله تعالى: ﴿يَحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ أو هو أمر الله تعالى بامتثاله[2]. وتأوّلوا الإتيان والنزول والمجيء على تقدير مضاف من أمر الله أو حكمه أو بأسه بحسب سياق الآية والحديث. وكذا ذكر إمام الحرمين الجويني في كتابه «الإرشاد في أصول الاعتقاد»[3]، كما ذكر الإمام الغزالي بأن المراد بالنزول اللطف والرحمة[4].

هذا وإن كان المعتزلة والأشاعرة فقد اتفقتا على تأويل هذه الظواهر للنصوص الدينية، إلا أن القاعدة الأساسية التي تنطلق كل منهما مختلفة، فالمعتزلة حيث نفوا هذه الظواهر أن تكون صفات كما قال السلف عنها، إنما بنوا ذلك على مذهبهم في نفي الصفات عموماً لئلا يلزم التعدد وتنتفي الوحدة والبساطة من كل وجه، كما سبق وأن ظهر ذلك في موقفهم من صفات المعاني. ولكن الأشاعرة حينما أولوا هذه الآيات والأحاديث إنما كان هدفهم تقرير التنزيه بحيث يتفق ما ورد في القرآن عن ذات الله مع ما لذات الله تعالى من نفي المثل والشبيه، وهم بهذا يقفون في مرحلة حرجة في تقرير عقيدة التنزيه. فهم يثبتون الصفات لله تعالى مع سائر من يثبتها من السلفية، ويقاومون المعتزلة في نفيها، وفي الوقت نفسه، يخوضون معركة أخرى مع الصفاتية المشبهة الذين فهموا من هذه النصوص أنها صفات على ظاهرها، مما يوهم التجسيم والتشبيه والجهة والمكان، وكل ذلك ينتقص من عقيدة التنزيه. وهم بموقفهم هذا إنما يريدون أن يحتفظوا بخطهم المتميز في الفكر، بأن يقيموا أدلتهم على كل من

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٢٢٩.

(٢) الأمدي: غاية المرام ص١٤١.

(٣) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ص١٦٤.
وأيضاً: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ص٦٤.

(٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق وشرح الدكتور عثمان عيش، ط٢، نشر مكتبة الأزهر، سنة ١٩٧٣، ج١ ص١٠٧.

الدليل العقلي والنقلي، فهم يحاربون المعتزلة بسلاح العقل، كما يسيرون مع السلف في الاستدلال بالنقل، ولكن مع التأويل بما يتفق مع تقرير قاعدة التنزيه في نظرهم. وبالتالي فإن خلافهم مع الحنابلة إنما ينحصر في تقرير عبارة التنزيه في فهم هذه الآيات؛ ففي الوقت الذي يقول به الحنابلة إنها صفات لا كصفاتنا يثبتها الأشاعرة بعدم نفيها عن الله، ولكنهم لا يعدونها صفات يفهمونها بمعناها المجازي حفاظاً على التنزيه.

موقف الآمدي من الأشاعرة:

يبين الآمدي منشأ هذا المسلك وضرورته لتقرير عقيدة التنزيه فيقول: «فالمستند فيها – أي في الوجه واليدين والعين وما إلى ذلك – ليس إلا المسموع المنقول، دون قضيات العقول. ثم نقول عن ظواهر هذه الآيات: واعلم أن هذه الظواهر، وإن وقع الاغترار بها، بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم ودخول في طرف دائرة التشبيه... بل الواجب أن يقال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1].

وقد رُدّ على الآمدي: بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات وما أثبته من يرون أنها تدل على الصفات، لا يوقِع في التشبيه والتجسيم، إذ أن هذه الصفات لله تعالى ليست كصفاتنا، ولا على ما نتخيله من أحوال ذاتنا؛ لأن صفاته تعالى مخالفة لصفاتنا، كما أن ذاته مخالفة لذواتنا. فيعود ويتعلل في الإجابة «بأن هذه الظواهر محتملة في دلالتها على الصفات إذ وقع فيها النزاع، واحتمال تعدد مدلولاتها؛ فهي يصح أن تحمل في اللغة على معان أخرى غير الصفات. وبالتالي فدلالة هذه الظواهر على إثبات الصفات للذات ليست دلالة قطعية، وإثبات الصفات للذات لا بد له من الدلالة القاطعة»[2].

---

(١) الآمدي: غاية المرام ص١٣٧.

(٢) نفس المرجع السابق ص١٣٨.

موقف الإمام الغزالي من الآيات الموهمة:

الإمام أبو حامد الغزالي، يتابع شيخه أبا المعالي الجويني – وكلاهما أشعري المذهب – بنفي أن تكون هذه صفات للذات، ويؤولانها بما يتناسب مع التنزيه. ولكن الإمام الغزالي يُفصِّل منهجه بشكل يفرِّق بين الناس، في التعامل مع هذه الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه. فيقسم الناس إلى عوام وعلماء. ويجعل للعوام مسلكاً يختلف عن مسلك العلماء الراسخين. فيقول في كتابه «**الاقتصاد في الاعتقاد**»: «الناس في هذا فريقان: عوام وعلماء. والذي نراه يليق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات، بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث، ونحقق عندهم أنه موجود ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾. وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات، زُجروا عنها، وقيل لهم: ليس هذا بحثكم، فادرجوا فلكل علم رجال، ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه السلف، حيث سئل عن الاستواء فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب. هذا لأن عقولهم لا تتسع لقبول المعقولات، ولا إحاطتهم باللغات، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات.

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهُّمه. ولست أقول أن ذلك فرض عين إذ لم يرد تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره... ولكن لسنا نرتضي قول من يقول: إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور»[1].

ويبين الإمام الغزالي كذلك في كتابه **إلجام العوام عن علم الكلام**، بأن مذهب السلف هو أنسب مذهب للعوام حيث يقول ما ملخصه[2]: اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين إذ حقيقة مذهب أهل السلف وهو الحق عندنا، أن كل من بلغه من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور[3]:

---

(١) انظر المرجع السابق.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ص٩٧-٩٨.

(٣) انظر المرجع السابق ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار. ج٣ ص١٧١-١٨٨.

١. **التقديس**، وهو تنزيه الله تعالى عن الجسمية وتوابعها. فإذا سمع اليد والأصبع في قوله ﷺ كما في الصحيحين «وأن الله خمر طينه آدم بيده» و«قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» و«أن الله خلق آدم على صورته» و«ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا»... إلى ذلك، فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق على معنيين: أحدهما الوضع الأصلي وهو العضو المركب من لحم وعظم وعصب أي جسم. والثاني: معنى يستعار اللفظ له غير جسم كالبلدة في يد الأمير أي القوة والقدرة. فيجب أن يقدس الله تعالى وينزهه عن الجسمية ويعتقد أنه عبارة عن معنى من المعاني، ليس بجسم ولا عرض في جسم، فإن كان لا يدري ذلك المعنى ولا يفهم كنه حقيقته فليس في ذلك تكليف أصلاً، فمعرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه، بل واجب عليه أن لا يخوض فيه. كما يجب أن يعتقد أيضاً، وينزه الله تعالى على الهيئة، والمشابهة في الهيئة الخاصة في الأجسام، كما ينزه الله تعالى عن الانتقال والنسبة الجسمية والفوقية إلى غير ذلك.

٢. **الإيمان والتقديس**: بكل ولكل ما ورد في إطلاق الشرع، وأنه حق وصدق على الوجه الذي قاله وأراده. أي أن يعلم أن هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته. وليقل آمنا وصدقنا، وإن لم يقف على حقيقته. وهذا في شأن العوام. ولا مانع من أن يفهم الراسخون في العلم هذه الأمور. وهو المقصود بقول مالك رضي الله عنه، حين سئل عن العرش: الإيمان به واجب.

٣. **الاعتراف بالعجز**: من العامي بعد التصديق الواجب، وهو ما عناه مالك بقوله: «الكيف مجهول» أي أن تفصيل المراد به غير معلوم. وأما الراسخون في العلم، والعارفون من الأولياء يجاوزون في المعرفة حدود العوام وإن كان ما يصلون إليه ليس إلا القليل القليل من الكثير الكثير. حيث يقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٨٥]. وكما يقول عليه وآله

الصلاة والسلام: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت علـى نفسـك»[1]، ويقول «أعرفكم بالله أخوفكم لله وأنا أعرفكم لله».

٤. **السكوت عن السؤال**: من العامي وهو قول مالك «السؤال عنه بدعـة». لأن العامي بسؤاله متعرض لما لا يطيقه وخائض فيما ليس أهلاً له، لأنه: إن سأل جاهلاً زاده جهلاً، وإن سأل عالماً عجز العارف عن تفهيمه. وهذا هـو الـذي حدا بعمر بن الخطاب، أن يضرب صبياً على رأسه حينما سـأل عـن متشـابه القرآن، والذي جعل النبي ﷺ ينكر على قوم رآهم يخوضون في القدر فقـال: «أبهذا أمرتم» وقال أيضاً: «إنما أهلك من كان قبلكم بكثرة السؤال»[2].

٥. **الإمساك:** عن التصرف في الألفاظ الـواردة وذلـك بعـدم تبـديل اللفـظ بلغـة أخرى وبعدم التأويل من العامي، وبالإمساك عن التصرف فلا يقـال مسـتو، ويستوي من قوله تعالى ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ والإمساك عن القياس والتفريع فلا يقال قياساً وتفريعاً من اليد فنقول الفم والأنف، وبعدم الجمع بين المتفرقـات من الأعضاء، وعدم تسمية كتاب اليد أو باب الوجه وهكـذا وعـدم التفريـق بين المجتمعات، كل ذلك لئلا يوهم الجسمية والتشبيه.

٦. **الكف بعد الإمساك:** عن الإمعـان في التفكـر في هـذه الأمـور مـن العـامي، ويكتفي فقط بسماع الدليل على الاعتقادات الدينية من الكتاب والسـنة. ولا يتفكر فيها إلا تفكيراً سهلاً جلياً، ولا يمعن في التفكير ولا يوغل في البحث.

٧. **التسليم لأهل المعرفة:** وذلك بأن يعتقد، أن ما انطوى عنه من معـاني هـذه الظواهر وأسرارها لـيس منطويـاً عـن رسـول الله ﷺ، ولا عـن الصِـدّيق وأكابر الصحابة رضي الله عـنهم، ولا عـن العلمـاء الراسـخين والأوليـاء العارفين، وأن ما انطوى عنه فهو يعجزه فلا يقيس نفسه بهؤلاء جميعاً.

---

(١) صحيح مسلم (بشرح النووي) المطبعة المصرية بالقاهرة ج٤ كتاب الصلاة ص٢٠٣.

(٢) الإمام أحمد في المسند. راجع السفاريني ثلاثيات مسند الإمام أحمد. طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ج٢ ص١٦.

عود على بدء: الأشعري والآيات والأحاديث الموهمة:

ولا بد من الإشارة إلى أن الأشعري نفسه كان له مذهبان في هذه الظواهر:

أحدهما: القول بالتأويل كما سار عليه الأشاعرة من بعده.

والثاني: وهو قول السلف بأنها تثبت لله تعالى صفات للذات. وأنها لا تؤول ولا تُكيف، وهو مذهب الإمام أحمد ومالك وغيرهم من السلف. وقد صرح بهذا الرأي الأخير في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» إذ يقول فيه: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وسنة نبينا عليه الصلاة والسلام. وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به «أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل – نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته – قائلون»[1].

ورد تأويل المعتزلة والجهمية والحرورية بأن المراد بالاستواء على العرش القدرة، وعلى نفيهم الاستواء على العرش صفة. فقال «ولو كان هذا كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض، فالله سبحانه وتعالى قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله تعالى مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء وهو مستول على الأشياء كلها لكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأفراد، ولأنه قادر على الأشياء مستول عليها. وإذا كان قادراً على الأشياء كلها ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول: إن الله عز وجل مستو على الحشوش والأخيلة لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء، الذي هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معناه استواء يختص العرش دون الأشياء كلها. وذكر مجموعة من الأدلة تثبت فساد تأويل هذه الظواهر[2].

---

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، نشر المطبعة السلفية. القاهرة ١٣٩٥هـ ص٨.

(٢) نفس المرجع السابق ص٣٧، ٣٨، ٣٩.

وقال أيضاً في الآيات الدالة على الوجه: «فأخبر أن له وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك، وأن له وجهاً وعيناً بلا كيف ولا بجد»[1]. كما قال أيضاً عن اليدين بأن «يكون معناه إثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا قدرتين، ولا يوصفان إلا كما وصف الله عز وجل... بأنها يدان ليستا كالأيدي»[2].

تحقيق موقف الأشعري:

في الواقع أننا لا نجد الأشعري متناقضاً في إبدائه لكلا الرأيين إذ أنه أول ما ترك المعتزلة كان متأثراً بالمسحة العقلية فكان مؤولاً لهذه الظواهر ولكنه لما استقر به الحال أحسن الله عاقبته فختم حياته برأيه هذا الموافق للسلف بإثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه صفات بلا كيف. وهو مع هذا محافظ على مبدأ التنزيه، ومقاوم للمشبهة، كما هو مقاوم للمعتزلة في الصفات جميعاً فهو يثبتها وهم ينفونها. ويبدو أنه رأى أن الأسلم والأحوط هو إثبات هذه الصفات مع التنزيه والابتعاد عن التأويل فيها. ولعل الدقة عنده هذه هي ما تشبه دقته عندما قرر رأيه بعلاقة الصفات بالذات فقال: «لا يقال هي هو ولا يقال هي غيره». وهذا بعد نظر بالنسبة للإمام الأشعري، لأن يستشعر تماماً العجز البشري عن إدراك الذات الإلهية، حقيقة وصفات، إذن فليثبت ما يثبته الله تعالى لنفسه وليفهم هذا الإثبات مع التنزيه التام لله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان الذي يثبته قول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

---

(١) نفس المرجع السابق ص٤٠.

(٢) نفس المرجع السابق ص٤٣.

خاتمة وتقويم

١. يعرض المنهج القرآني، قضية الألوهية، ذاتاً وصفات، بما يؤكد صلة الله تعالى بالعالم؛ فهو الخالق لكل شيء، العليم بكل شيء المدبّر لكل شيء، له الأمر من قبل ومن بعد. يقرّر مبدأ إثبات الوجود وإثبات الصفات، بمنهج متسق متوازن، يخاطب فيه الفطرة البشرية في أعلى درجات وعيها، ويبيِّن الصفات، لغرض تثبت الإيمان، وزيادة اليقين، وبيان التصوّر الواضح الذي يقيم عليه المجتمع كيانه بالعبودية لله عز وجل وحده لا شريك له. وأدلته على ذلك سهلة ميسورة للعامة والخاصة.

٢. لم تلتزم بعض المدارس الفكرية بوحدة المصدر والمنهج في معالجة قضاياها الفكرية حتى في المسائل الاعتقادية. وإنما خلطت في المصدر والمنهج مما ساعد في توجيه مشكلة علاقة الصفات بالذات في الفكر الإسلامي، توجيهاً فيه من البُعد عن المنهج الإسلامي الصافي ما فيه، وبخاصة لما اعتوره من التعقيد الفلسفي والطابع الجدلي، الذي يخدم الترف الفكري أكثر مما يخدم الواقع العملي في حياة الجماعة المسلمة.

٣. كون هذه المسألة من الظواهر الفكرية للأمم والأديان السابقة لا يبرّر اشتغال المسلمين بها لولا هذا التأثر، وعلى الأخص في إثارة قضية زيادة الصفات أو عدم زيادتها. وإذن الناظر في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في قضية الصفات وعلاقتها بالذات: هل هي هو أو غيره؟ هل هي عين الذات أم أمر زائد عليها؟ يجد أن المعتزلة قد جاوزوا حدهم ودخلوا في سفسطات جدلية لا طائل من ورائها، وذلك بدافع التسليم ببعض المعتقدات الفلسفية، من الوحدة للألوهية من كل وجه، والبساطة من كل

وجه. وقد جاراهم الأشاعرة في الرد عليهم والاستدلال على نقيض دعواهم، بالمنهج المنطقي والعقلي نفسه الذي أورثهم الأسلوب الجدلي في تقرير العقائد بعيداً عن السهولة واليسر والبساطة في تقريرها.

٤. وحقيقة الأمر، أن هذه القضية لم يثرها المسلمون قبل المعتزلة والجهمية بالرغم من أنه أثيرت بعض القضايا الأخرى، على مستوى ضيق مثل القدر، والكبيرة، التي بدأت بحوادث فردية جزئية ثم أخذ يغلب عليها طابع التعميم، حيث أصبحت أمهات لمشاكل كبيرة تتفرق على أساسها الفرق وتحزب الأحزاب. أما مشكلة علاقة الصفات بالذات فليست وليدة الفكر الإسلامي الأصيل، كما أنها ليست وليدة طبيعية للعقل الإسلامي المفكر، المنضبط بالمنهاج القرآني والأسلوب النبوي في التربية. هذا من جانب زيادة الصفات وعدم زيادتها. أما من جانب التشبيه والتنزيه ومعالجة النصوص الموهمة في القرآن والسنة فإن المشكلة يمكن أن تكون وليدة التفكير الديني، لكن أسلوب المعالجة وأدوات البحث فيها تأثر أكيد بالمناهج غير الإسلامية، الدينية منها والإنسانية.

٥. كان لإثارة هذه المشكلة ومعالجتها آثار فكرية في المجتمع الإسلامي أثرت مجرى الحياة السياسية والاجتماعية، كمشكلة خلق القرآن التي آمن بها بعض الخلفاء العباسيين مما أدى إلى اضطهاد السلف، وعلى رأسهم الإمام أحمد.

٦. وفي مجال تقويم هذا العمل العقلي لمدارس الفكر الإسلامي نجد أن التاريخ الإسلامي لم يشهد قبل المعتزلة والفلاسفة المسلمين، هذا النمط الفلسفي الشامل، في البحث في ذات الله تعالى وصفاته بشكل يجنح إلى المثالية الخيالية، مدعماً بالأدلة العقلية، وبتطويع الأدلة النقلية بعملية التأويل. حتى وإن سُبقت المدارس العقلية الإسلامية من قبل مدارس الفكر اليهودي

والمسيحي إلا أن تلك المدارس لم تصل إلى هذه الدقة في العمل العقلي، بما جعلت للعقل المتدين سلطة البحث في أخطر مجالات البحث في الذات الإلهية والصفات ووثقت فيه ثقة تامة. ولعلّنا نجد بعض العذر للمعتزلة في سلوك هذا النمط الفلسفي العقلي، بادئ الأمر لأنهم كانوا مضطرين للوقوف أمام الهجمة القوية، الناتجة عن التأثر بالفلسفة الإغريقية والدعوة إليها، وبمقولات اليهود في التشبيه واعتناقها، بما يجعل الخطر ماثلاً على عقيدة المسلمين. ولكنا لا نعذرهم في التمادي في هذا الترف الفكري والتعطيل، الذي جرد الألوهية من فاعليتها أو من تصور علاقتها بالكون حتى كادت تكون في تصوّرهم فَرضاً وفكرة عقلية مجردة لا تبدو له علاقة واضحة بهذا الوجود، مع ما فيه من عناصر، إنسان وكون وحياة: وهو جنوح – لا شك – وإخلال بالمنهج الإيجابي في التعامل مع دين الله عز وجل. وكما يقول الدكتور أحمد أمين: «فالكلام هنا في هذا الموضوع سواء من المعتزلة أو الأشعرية أو الشيعة سفسطة لا توصل إلى نتيجة، وأقوال بهلوانية ليس لها إلا الأشكال اللفظية والمنطقية، ولا حقيقة وراءها. وما كان أغناهم كلهم عن ذلك، ولو فعلوا لوفروا زمانهم وجهودهم ولكنها شراهة العقل»(1).

7. أمّا فلاسفة المسلمين فقد سلّموا للفلسفة الإغريقية بالحماس نفسه الذي سلموا به للدين – إن لم يكن أكثر – وهم قد حاولوا أن يوفقوا بين خصائص واجب الوجود الإغريقية وبين مفهوم الوحدانية في الإسلام مع صحة إجراء الصفات على الله تعالى. مما جعلهم يثيرون هذه القضية العقلية التي لا علاقة لها بطبيعة الدين، ولا يترتب عليها إيمان بهذا الدين أو عمل. كما أنهم بمحاولاتهم تلك التي بذلوها – كما سلف – لا تجعلهم

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام ج٤ ص٧٦.

يُعبّرون عن خطوات جديدة في بناء الفكر الفلسفي في الجانب الغيبي، لأنها فلسفة مخلوطة ملفقة بشتى مناهج الفكر الفلسفي والديني. كما أن تلك الفلسفة التوفيقية لا تصلح لأن تكون أساساً للتوجيه الديني، لما فيها من التعقيد والالتواء الفكري، والتعاريج الفلسفية لمفهوم الألوهية؛ لأن الإسلام لم يكن ليهتم، وليس من منهجه أن يهتم بعد إثبات الوحدانية بالتركيز على نفي الكثرة من كل وجه، والبساطة من كل وجه، الذي نادى به أفلوطين وآمن به الفلاسفة المسلمون، وإنما أثبت الإسلام الوحدانية، وأثبت لله تعالى أسماء وصفات مشعرة بضرورة إقامة منهجه في الأرض على أساس العبودية لله الواحد الأحد الخالق لكل شيء، المدبّر لكل أمر.

٨. وأما فيما يتعلق بالسلف والأشاعرة فإن كلاً منهما أثبت لله تعالى صفات الذات وصفات الفعل، أو صفات المعاني السبعة العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، وكذا الصفات المعنوية مثل كونه تعالى عليماً، ومريداً وقادراً وحياً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً، بالإضافة للاتفاق على التنزيه لله تعالى بإثبات الصفات السلبية أو صفات الكمال، ولكن الخلاف ينحصر بين الفريقين في التعامل مع الآيات والأحاديث والإطلاقات الموهمة، فالحنابلة وسائر السلفية يعدونها صفات ذات لله تعالى لا كصفاتنا، ويثبتونها صفات خبرية – ورد بها الخبر – ولا تدل على ظواهرها من الجسمية والمكانية، والبعضية والأجزاء، في الوقت الذي يجريها الأشعري في أحد مذهبيه والأشاعرة من بعده من علماء كلام وعلماء أصول الفقه وفقهاء ونحاة وسائر أهل السنة على معانيها المجازية، إذ يأخذون بالقاعدة العربية، أنه إذا استحالت إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ عقلاً وشرعاً نؤول إلى المجاز في فهمه، والقرآن لا يخرج عن كونه

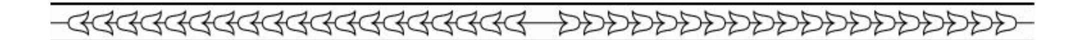
بلسان عربي مبين، والمجاز وجه من أوجه البيان، ولذا فلا بد أن نؤول هـذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة حفاظاً على التنزيه. وعلى هذا فكلاهما مصيب فمن أثبتها صفات أصاب في مواجهة المعطلة، ومن أوّلها مـن أهـل السنة الأشاعرة مصيب مواجهـة المشـبهة، وكـلا الفـريقين هـم أهـل سـنة وجماعة وكلاهما منزّه لله تعالى عما لا يليق به، **وإن اختلفا في تقرير عبـارة التنزيه**، وهذه المسألة ليست من مجمـل الاعتقـاد الـذي لا بـد للمـؤمن أن يؤمن بتفاصيله إذ المطلوب هو التنزيه.

والحقيقة أن الناظر لهذه المشكلة وآراء المدارس الإسلامية فيها يـدرك ضـرورة الرجوع إلى المنهج القرآني في إثبات العقيدة وفهم التصـور العقـدي علـى أساسـه بكل ما يتميّز به هذا المنهج من الخصائص والمقوّمات، ويدرك كذلك سلامة طريـق السلف الصالح الذي لم يكن ليخوض في المنهي عنه، ورحم الله الصـديق إذ يقـول «العجز عن درك الإدراك إدراك». ورحـم الله الإمـام مالـك إذ يقـول: «الاسـتواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

وهذا يدعونا إلى أن نعرض عقيدتنا في إطار الدعوة كما نزلت قبل الخلاف.

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي

وعلى آله وصحبه وسلم.....



ثبت المراجع

١. القرآن الكريم.

الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم.

٢. غاية المرام في علم الكلام. (تحقيق حسن محمود عبد اللطيف)، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١.

آدم متز،

٣. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. (ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة)، ج١، ط٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧.

أحمد أمين،

٤. فجر الإسلام، ط١٠، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٦٥.

٥. ظهر الإسلام – أربعة أجزاء – ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢.

٦. ضحى الإسلام –ثلاثة أجزاء – ط٧، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.

أحمد أمين. وزكي نجيب محمود،

٧. قصة الفلسفة اليونانية، ط٧، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩.

أحمد شلبي،

٨. مقارنة الأديان، ١– اليهودية ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٤.

٩. مقارنة الأديان، ٢– المسيحية ط٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣.

١٠. مقارنة الأديان ٣– الإسلام، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٣.

١١. مقارنة الأديان ٤– أديان الهند الكبرى، ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (المتوفى سنة ٣٣٠هـ)

١٢. الإبانة عن أصول الديانة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٥ هـ.

١٣. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، في جزأين، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد) ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد:

١٤. المواقف، شرح السيد الجرجاني، ج٨، طبعة الساسي، القاهرة، د.ت.

١٥. العقائد العضدية، حواشي وشروح العقائد العضـدية، ط١، المطبعـة الخيريـة، القـاهرة ١٣٢٢هـ.

الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب:

١٦. الإنصاف فيما يجـب اعتقـاده ولا يجـوز الجهـل بـه، (تحقيـق محمـد زاهـد بـن الحسـن الكوثري)، ط٢، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٣٦.

البيضاوي، القاضي عبد الله بن عمر:

١٧. طوالع الأنوار. مشروح بما يسمى مطـالع الأنظـار للأصـفهاني، طبعـة مـذكور عائـد، تركية، ١٣٠٥هـ.

البيهقي، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين:

١٨. كتاب الأسماء والصفات (تحقيق محمـد زاهـد الكـوثري)، مطبعـة السـعادة، القـاهرة، د.ت.

١٩. الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة (تصحيح ونشر أحمد محمد مرسي)، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦١.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد:

٢٠. الفرق بين الفِرق. (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد). نشر صبيح القاهرة.

البيجوري، إبراهيم،

٢١. شرح البيجوري على الجوهرة، المسمى، تحفة المريد على جـوهرة التوحيـد، (تصـحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكي)، ط١، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٥٤.

التفتازاني، سعد الدين،

٢٢. شرح العقائد النفسية، مطبعة شرف موسى، القاهرة، ١٩٧٢.

٢٣. شرح المقاصد، على هامش فلسفة التوحيد للمكناسي، ط١، المطبعة الخيرية، القـاهرة، د.ت .

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام،

٢٤. الرسالة التدمرية، (تصحيح محمد زهري النجار)، مطبعة الإمام، القاهرة، ١٩٤٩.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني،

٢٥. فتح الباري، شرح صحيح البخاري، (تحقيق عبد العزيز بن باز)، إخراج محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠هـ.

حسين أفندي الجسر،

٢٦. كتاب الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، ط١، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت.

حمودة غرابة،

٢٧. ابن سينا بين الدين والفلسفة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢.

٢٨. أبو الحسن الأشعري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٣.

الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان،

٢٩. الفقه الأكبر في التوحيد، ط٢، المطبعة العامرة الشرفية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.

ابن خلدون،

٣٠. المقدمة، طبعة مصر، ١٣٢٢هـ.

الدواني والكلنوبي والخلخالي والمرجاني،

٣١. شروط وحواشي العقائد العضدية – في جزأين – طبعة عثمانية، استانبول، ١٣٢٨هـ.

الرازي، فخر الدين،

٣٢. التفسير الكبير، ط١، نشر عبد الرحمن محمد، القاهرة، ١٩٣٨.

ابن رشد، القاضي أبو الوليد محمد،

٣٣. تهافت التهافت، (تحقيق دكتور سليمان دنيا)، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر:

٣٤. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦.

سلامة القضاعي العزامي،

٣٥. فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، مطبوع مع كتاب الأسماء والصفات، مطبعة السعادة، القاهرة، د. ت.

السيلكوتي، ومحمد عبده:

٣٦. حاشيتان على الدواني على العقائد العضدية ط١، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

ابن سينا:

٣٧. الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث ما بعد الطبيعة (تصحيح وتعليق الدكتور سليمان دنيا)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٤٧.

الشافعي. محمد بن إدريس:

٣٨. الفقه الأكبر، المطبعة العامرية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر،

٣٩. الملل والنحل – جزءان – (تحقيق محمد سيد كيلاني)، طبعة مصطفى البابي الحلبي،. القاهرة، ١٩٦٨.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير اليمني،

٤٠. تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، (تعليق محمد عبد المنعم خفاجي)، ط١، مطبعة صبيح، القاهرة، د.ت.

القاضي عبد الجبار بن أحمد:

٤١. شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، (تحقيق عبد الكريم عثمان) ط١. نشر مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥.

عبد الكريم الخطيب،

٤٢. الله ذاتاً وموضوعاً، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١.

ابن أبي العز الحنفي:

٤٣. شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط٣، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٨٥ هـ.

عبد الحليم محمود،

٤٤. التكفير الفلسفي في الإسلام، ط٣، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨.

العقاد، عباس محمود:

٤٥. الله، ط٦، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٩.

الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد،

٤٦. الاقتصاد في الاعتقاد، (تحقيق وشرح الدكتور عثمان عيش)، ط٢، نشر مكتبة الأزهر، القاهرة ١٩٧٣.

٤٧. إحياء علوم الدين، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧.

٤٨. تهافت الفلاسفة، (تحقيق الدكتور سليمان دنيا) ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢.

ابن قيّم الجوزية:

٤٩. أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج١، طبعة منير الدمشقي، القاهرة، د. ت.

٥٠. زاد المعاد في هدي خير العباد (أربعة أجزاء)، المطبعة المصرية، القاهرة، د. ت.

الكلاباذي، أبو بكر محمدن

٥١. التعرف لمذهب أهل التصوف، (تحقيق محمود أمين النواوي)، ط١، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٩.

اللقاني، عبد السلام بن إبراهيم:

٥٢. شرح عبد السلام على الجوهرة المسمى إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، (تصحيح وتعليق الشيخ محمد يوسف الشيخ)، مكتبة القاهرة، ١٩٦٠.

محمد الحسيني الظواهري:

٥٣. التحقيق التام في علم الكلام، ط١، مكتبة النهضية المصرية، ١٩٣٥.

محمد يوسف موسى:

٥٤. القرآن والفلسفة، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

٥٥. بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨.

محمد عاطف العراقي،

٥٦. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨.

محمد رشيد رضا:

٥٧. تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار، ج٣، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢.

الإمام محمد عبده،

٥٨. رسالة التوحيد، طبعة دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٠.

محمد إقبال،

٥٩. تجديد التكفير الديني، (ترجمة عباس العقاد)، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

المكناسي، أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب،

٦٠. كتاب فلسفة التوحيد أو أشرف المقاصد في شرح المقاصد، ط١، المطبعة الخيرية، القاهرة، د. ت.

محمد البهي:

٦١. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي- جزءان - ط٤، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

مصطفى عبد الرازق،

٦٢. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨.

يحيى هاشم حسن فرغل،

٦٣. نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية.

٦٤. عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام.

مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٢.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

تم بحمد الله وتوفيقه

والحمد لله أولاً وآخراً